

Hvordan er moralsk ansvarlighet mulig, hvis vi ikke er ultimat ansvarlig for den vi er?

Maja Holst Svendsen

Masteroppgave i filosofi

Veileder: Kjell Eyvind Johansen

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk, UIO

Høst 2008

Innholdsfortegnelse

Innledning.....	3
Kapittel 1. Om kompatibilisme og inkompatibilisme.....	8
• Mangler vi fri vilje hvis determinismen er sann?.....	8
• Er vi kilden til våre handlinger?.....	10
• Prinsippet om alternative muligheter.....	12
• Er det udestemte et problem for den frie vilje?.....	13
Kapittel 2. Robert Kanes ultimate moralske ansvarlighet.....	16
• Kort om ultimat ansvarlighet.....	16
• Self-forming acts.....	18
• Den liberalistiske frie viljes problem.....	20
• Andre mulige verdener - en kritikk.....	23
• Ultimat ansvarlighet - et problem.....	24
Kapittel 3. Harry G. Frankfurts hierarkiske modell om moralsk ansvarlighet.....	29
• Menneskets forhold til viljen.....	29
• Å ønske seg en særskilt vilje.....	31
• Frankfurts helhjertethet.....	34
• Noen betraktninger om modellen.....	37
Kapittel 4. John Martin Fischer og Mark Ravizzas teori om moralsk ansvar og kontroll.....	41
• Hva slags kontroll trenger vi?.....	41
• Hvilke muligheter trenger vi for å kunne være ansvarlige?	43
• Reasonsresponsiveness.....	44
• Kontroll sett i forhold til indre tvang.....	47
• En handling i et historisk perspektiv.....	52
• Kritiske bemerkninger om Frankfurts moralteori i forhold til en historisk relevans.....	55
• Noen tilfeller som muligens minsker ansvarlighet.....	57
Avslutning.....	61
• Kunnskap og nærhet.....	63
• Noen eksempler.....	65
Bibliografi.....	68

Innledning

Det ser ut til å være noe spesifikt menneskelig ved det å reflektere over sine valg. Små og store valg tar vi hele tiden. Noen forsvinner like raskt som de kom, andre kan bli hengende ved oss. De som henger igjen er ofte de vi reflekterer over, og som kanskje plager oss. Jeg tror at bevissthet rundt de valgene vi gjør er svært viktig både for oss selv og for de ulike sosiale relasjonene vi befinner oss i. Noen ganger kan det være lettere å skyve på ansvaret ved å velge vekk, for så la andre ta over i situasjoner som krever en bestemt avgjørelse. Men ved å skyve ansvaret vekk, så velger du også noe. Du velger å ikke velge, men det frigir deg ikke nødvendigvis fra det å være ansvarlig for utfallet av valget. Resultatet er kanskje at du ikke fikk brukt deg selv og noe av det særskilt menneskelige.

Mitt hovedfokus i denne oppgaven er å belyse de mulighetene vi kan ha for å være moralske ansvarlige mennesker, og det som er viktig for å kunne si at vi er moralske individer. Jeg har valgt dette temaet fordi det interesserer meg å finne ut på hvilken måte vi kan si at valgene vi gjør er resultat av det vi ønsket å gjøre. Det kan være at vi har en indre konflikt i forhold til hva vi ønsker å gjøre i livet og hvordan vi faktisk handler. En slik konflikt kan gjøre det vanskeligere å se at noen er ansvarlige for sine handlinger. Eller det kan være ytre faktorer som gjør det problematisk å se om vi er moralsk ansvarlige. Å fokusere på disse forhold mener jeg kan gjøre oss mer bevisste på noe av det som er særskilte ved å være menneske. Gjennom en slik refleksjon ser jeg muligheten for at vi kan bli bevisste på hva som gjør et valg vårt eget, og på hvilken måte vi også er ansvarlige for det.

En diskusjon om moralsk ansvarlighet er knyttet på naturlig vis til spørsmålet om mennesket har fri vilje eller ikke. Naturvitenskapen er i stor grad basert på at fenomener i verden er kausalt avhengige av hverandre, er det annerledes med mennesker? Uansett hvordan man forholder seg til en slik diskusjon, åpner dette spørsmålet ulike problemstillinger. Er det mulig å si at menneskets frie vilje skulle være forenlig med en ellers determinert verden? Eller hva om alle våre handlinger selv skulle være determinerte? Determinisme kan forstås på den måten at enhver begivenhet har sin årsak som uunngåelig resulterer i noe spesifikt. På et metafysisk plan vil det si at alle ting ledes ut fra en metafysisk kausalitet. En annen type determinisme er den vitenskapelige hvor man i forhold til fysiske lover og vitenskapelige studier, slutter seg

til den konklusjon at alle hendelser kan forstås i sammenheng med en annen forutgående hendelse. En determinisme forstått som en motsetning til den frie vilje, ville være det faktum at vi ikke kunne foreta valg basert på flere forskjellige handlingsmuligheter.¹ En indeterminisme er på den andre siden den oppfattelsen at ikke enhver handling følger med nødvendighet fra en annen. På samme måte vil en indeterminisme i forhold til vår vilje være å si at den er fri. Det innebærer at vi har muligheten til å velge med utgangspunkt i reelle ulike muligheter.²

Ulike deler av denne debatten om hvorvidt mennesket har fri vilje eller om våre handlinger er determinerte har fascinert meg, men muligens ikke gjort ting klarere. Det som er interessant for meg i denne sammenheng er under hvilke betingelser mennesket har mulighet til å være moralske individer. Moralsk ansvarlighet er et tema som ser ut til å bli mer innfløkt jo mer man leser om det. Det er et tema som er diskutert av mange filosofer, men som også har en meget stor betydning utenfor den filosofiske disiplinen. Etikk og moral er et levende tema på den måten at det er noe vi alle forholder oss til fordi vi fungerer i et samspill med andre mennesker. Det er et tema som har stor tilknytning til så vel kirke, skole, politikk og ellers i samfunnet. Moral og etikk kan gi regler eller plikter som skal være retningsledende for mennesket. Noen beskriver også disse i forhold til innlysende sannheter eller noe som essensielt samsvarer med den menneskelige væremåte. En annen måte å beskrive etikk på er å si at handlingene skal stå i forhold til hva man tenker seg skal kunne bli resultatet, altså en type konsekvensetikk. Mitt fokus i oppgaven er ikke å diskutere om det er tilstrekkelig objektiv gyldighet for å begrunne ulike moralske vurderinger. Det er heller å se på under hvilke forutsetninger vi skal kunne vurdere om et menneske er moralsk ansvarlig eller ikke.

Jeg tviler på om vi noen gang metafysisk kan finne ut av om vi har fri vilje, eller om defineringen av en slik absolutt sikkerhet virkelig er så viktig for hvordan vi lever våre liv. Det er mye vi ikke vet om hvorfor vi faktisk er her på jorden, ei heller har vi bestemt hvordan våre omgivelser er. Vi blir født og livet starter. Men hva som faktisk satte i gang hele prosessen, det vi si livet i en større forstand, vet vi ikke. Livet og filosofien består av mange slike mysterier. Selv om vi ønsker å finne ut av hvordan ting henger sammen og stiller oss selv uendelig mange spørsmål, så kommer vi ofte til kort

¹ Poul, Lübecke, *Politikkens filosofleksikon*, København: Politikens forlag A/S, 2001, s.v. ”determinisme”.

² Ibid., s.v. ”indeterminisme”.

når vi skal besvare det vi undrer oss over. Så denne oppgaven er ingen besvarelse i den forstand, men heller en refleksjon over de ulike problemene som er knyttet til vurdering av moralsk ansvarlighet.

Mitt hovedanliggende er å prøve å vise hvordan vi mennesker skal kunne være moralsk ansvarlige når vi ikke ser ut til å kunne være ultimat ansvarlige for de vi er. Med ultimat ansvarlighet så mener jeg først og fremst at vi faktisk ikke har bestemt at vi skal bli født eller hvilke forutsetninger vi skal være utstyrt med. Det er mange betingelser ved vår eksistens vi ikke ser ut til å ha bestemt, blant annet at vi som barn for eksempel ikke har kontroll på den oppdragelse vi får eller hvilken påvirkning vi blir utsatt for. Hvis det er slik at det er flere ting ved vårt liv som vi ikke selv har valgt, hvordan skal vi kunne være ultimat ansvarlige for hvordan vi handler? Våre tidligere opplevelser vil kanskje være med å påvirke de valgene vi nå tar.

Jeg vil i første kapittel kort introdusere noen av hovedpoengene eller problemene som er knyttet til diskusjonen om moralsk ansvarlighet. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i debatten omkring kompatibilisme og inkompatibilisme fordi jeg mener det gir en god bakgrunn for det som er mitt fokus i denne oppgaven.

Men hvorfor mener jeg at ultimat ansvarlighet er viktig å diskutere i forhold til moralsk ansvarlighet? Fordi det ser ut til at et ultimat ansvar ved første øyekast kan løse noen problemer med tanke på det å finne en relevant sammenheng mellom aktør og hans handlinger. I andre kapittel vil jeg derfor skrive om en filosof, Robert Kane, som mener at vi kan være ultimat ansvarlige. Jeg vil presentere deler av hans teori fordi jeg mener den er et interessant bidrag til en debatt om hvilke kriterier vi må stille for å kunne si at noen er moralsk ansvarlige. Jeg vil likevel sette spørsmålstegn ved noe av hans teori fordi jeg mener den legger for stor vekt på menneskets mulighet til å velge sitt moralske jeg. Hans definisjon av ultimat ansvarlighet er;

"The idea is this: to be ultimately responsible for an action, an agent must be responsible for anything that is sufficient reason (condition, cause, or motive) for the occurrence of the action." ³

For Kane er nettopp et slikt kriterium avgjørende for å kunne si at mennesket er moralsk ansvarlig. Det er et kriterium som også er avhengig av at handlinger kan være

³ Robert, Kane, "Some neglected pathways in the free will labyrinth" i *The Oxford Handbook of free will*. Red. av Robert Kane, (Oxford:Oxford University Press, 2002), 407.

udeterminerte. Når er det egentlig en ultimat ansvarlighet starter og hva innebærer det? I sin definisjon skriver Kane at vi kan være ansvarlige for årsakene til våre valg, og på den måten være ultimat ansvarlige for selve valget. For meg ser det ut til at Kane ikke vektlegger betydningen av de erfaringene vi ikke selv har valgt. Disse erfaringene mener jeg også påvirker valgene våre.

Jeg mener at vi ikke kan være ultimat ansvarlig for den vi er og ei heller at vi er ultimat frie individer som står uavhengig av omstendighetene vi er en del av. Likevel mener jeg at vi kan være moralsk ansvarlige individer. Jeg tror på behovet for å finne et ståsted hvor man kan avgjøre hva som gjør mennesket særskilt i sin væren i verden. Det er noe ved oss mennesker som gjør at vi skiller oss fra andre levende vesener og det er noe ved oss som gjør at vi vurderer våre medmennesker som ansvarlige individer.

I tredje kapittel vil jeg skrive om Harry G. Frankfurts (1929-) teori om moralsk ansvarlighet. Fordi en slik teori gir oss en annen innfallsvinkel til det å kunne si at noen er moralsk ansvarlige. Frankfurts hierarkiske modell kan kanskje gi en annen forståelse av hva det vil si å være ansvarlig for hvordan vi handler. Frankfurts teori om moralsk ansvarlighet er knyttet til de ønskene menneskene har i livet. Modellen hans kan likevel være problematisk fordi han ikke i stor nok grad tar høyde for hvorfor vi har de ønskene vi har i en spesifikk situasjon. Hva det er som gjør at vi besitter en viss type ønske kan være betydningsfullt i forhold til å se om vi kan være ansvarlige.

Videre vil jeg i fjerde kapittel introdusere filosofene John Martin Fischer og Mark Ravizzas sine teorier om moralsk ansvarlighet fra boken *Responsibility and Control, a theory of moral responsibility*.⁴ Jeg har valgt å legge hovedvekt på dette kapittelet fordi deres teori står meg nærmest i tankene om hvordan man skal kunne avgjøre om noen er moralsk ansvarlige.

Jeg mener de gir et bredere grunnlag for å kunne vurdere i hvilken grad et menneske kan være ansvarlig i forhold til en handling. Deres teori viser muligens bedre det problematiske ved bare å se på relasjonen mellom en aktør og hans ønske om å utføre en spesifikk handling. Teorien hevder at for å kunne si at noen skal kunne være ansvarlige for det de gjør så må de i større grad ta ansvar for de ønskene eller holdningene de har på et mer overordnet plan. Det er ikke nok å se på selve ønsket en

⁴ John Martin Fischer og Mark Ravizza, *Responsibility and Control, a theory of moral responsibility*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

aktør har for sin handling. For at han skal kunne være ansvarlig, må han også ta ansvar for noen av de mekanismene som styrer han når man handler.

Teorien tar i større grad høyde for at man trenger en relasjon til noe annet enn bare aktørens intensjoner. Hvordan man handler må stå i forhold til hva andre også kan vurdere som akseptable grunner for å handle. Problemet med teorien er muligens det at den ser for lite kritisk på hvordan en slik standard kan være vanskelig. Eller mer riktig sagt, hvem eller hva er det som faktisk setter standarden for at grunnene for valgene vi gjør er rasjonelt akseptable? En slik problematisering ønsker jeg å dvele litt ved i forhold til deres tekst for å vise at noen typer valg kan være vanskeligere å plassere i forhold til ansvarlighet. Da tenker jeg på tilfeller der mennesker av ulike årsaker har grunner for det de gjør som ikke står i forhold til det vi tenker oss som en slags "normal" standard. I dette kapittelet har jeg derfor valgt å bruke en del plass på egne formuleringer og eksempler som muligens problematiserer noen av deres tanker om moralsk ansvarlighet. Ikke fordi slike eksempler viser at ansvarlighet frafaller, men fordi jeg mener det kan vise at det i ulike sammenhenger kan være svært problematisk for mennesket å føle eller identifisere seg med det ansvaret de muligens bør eller må ta.

I avslutningen trekker jeg trådene sammen i forhold til de teoriene jeg har diskutert. Det er ingen av disse teoriene som ser ut til å gi noe fullstendig svar. Denne oppgaven er ikke et forsøk på å gi klare svar eller retningslinjer for hvordan man skal leve livet sitt. Ei heller å gi noen svar på hva vilje er. Jeg vil heller vise ved ulike innfallsvinkler til et vanskelig tema hva som kan være grunnene for å se på oss selv som ansvarlige individer uten å måtte definere at vi nødvendigvis må være frie individer. Kanskje kan det få oss til å bli klarere eller mer bevisst i forhold til de valgene vi gjør. Det kunne gi oss en større følelse av å være indrestyrt når vi handler.

Jeg mener at det å finne grunnene for den klare frie vilje ikke er veien å gå. Kanskje kan vi bare søke grensene for vår forstand og det som ligger utenfor vil være gjemt for oss? En slik søken mot det ytterst fremmede er viktig, kanskje vel så viktig som vitenskapen. For mens vitenskapen kan få oss til å stole blindt på dets resultater, kan muligens refleksjon rundt vår egen vilje få oss til å se deler av oss selv mer klart om enn ikke sikkert? Kanskje kan en slik søken også gjøre oss mer i stand til å føle at vi besitter en slags kontroll fordi vi vet hva vi gjør.

Kapittel 1. Om kompatibilisme og inkompatibilisme.

Når man diskuterer fri vilje og moralsk ansvarlighet så kommer man sjeldent utenom diskusjonen som dreier seg om kompatibilisme og inkompatibilisme. Kompatibilistene vil si at selv om dine valg er determinerte så kan du være moralsk ansvarlig, mens en inkompatibilist ville si at fri vilje er en forutsetning for å kunne være et moralsk vesen. Jeg vil i denne oppgaven forholde meg til noen synspunkter og eksempler fra en slik debatt om moralsk ansvarlighet. Ved å ta for seg noe av denne debatten, gir det mulighet for å se klarere hvilke utfordringer man står ovenfor når man ønsker å finne et område for moralen, og ikke minst hvordan vi skal se på mennesket i forhold til det.

Mangler vi fri vilje hvis determinismen er sann?

Det finnes veldig mange måter å forholde seg til temaet om vi har fri vilje. Det velkjente argumentet kalt, "the Consequence Argument", problematiserer den muligheten vi har for å kunne si at mennesket kan praktisere fri vilje. Dette argumentet viser også videre til et annet velkjent område som er diskutert. Det er påstanden om at mennesket trenger alternative muligheter for å kunne utøve fri vilje. Dette argumentet skal jeg komme nærmere inn på, men først la meg presentere argumentet;

- " 1. If determinism is true, everything, including human actions, is causally necessitated by the prior state of the universe in accordance with the laws of nature.
2. If human actions are causally necessitated by the past together with the laws of nature, then we cannot ever do otherwise than what we do, unless we can falsify the description of the past.
3. We cannot falsify the laws of nature or the description of the past.
4. If we cannot act otherwise than we do, then we lack free will.
5. Hence if determinism is true, we lack free will.
6. If we lack free will, we cannot appropriately hold one another responsible.
7. Hence, if determinism is true, we cannot appropriately hold one another responsible." ⁵

Hvis det skulle vise seg at dette argumentet stemmer, så ser det vanskelig ut å finne noe område hvor man kan si at mennesket skal holdes moralsk ansvarlig. Derfor

⁵ Gary Watson, Innledningen i *Free Will*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 3.

vil noen avvise at våre handlinger skulle være determinerte, mens andre vil prøve å finne alternative muligheter for å vise at frihet muligens er kompatibelt med en form for determinisme, eller at moralsk ansvar er kompatibelt med determinisme.

Man kan derfor grovt kategorisere disse to ulike standpunktene i kompatibilisme og inkompatibilisme, selv om de ulike filosofene på samme "side" av diskusjonen har store forskjeller i mening og innhold. Hovedpoenget med en kompatibilisme er at hvis verden er determinert så hindrer ikke det nødvendigvis mennesket fra å handle fritt. Poenget vil være at mennesket skal kunne ha muligheten til å handle ut fra det man ønsker å gjøre. Det vil si at en handling ut fra et kompatibilistisk ståsted vil være at man kan handle annerledes hvis det var det man ville gjøre. Så en slik type frihet handler ikke om å finne en absolutt frihet, men heller se i hvor stor grad mennesket var fritt da det handlet. I hvor stor grad samsvarte handlingen med ønskene, intensjonene eller holdningene man hadde? I et slikt tilfelle blir alle saker forskjellige og må vurderes enkeltvis.⁶ Men en determinisme kan også se ut til å true en eventuell autonomi, som gjør at vi kan styre selv og ha muligheten til selvbestemmelse. For i en verden hvor alt er determinert, hvor skal vi kunne handle fritt uten at det allerede er forutbestemt? Og hvordan skal mennesket kunne handle annerledes hvis det ønsket det, hvis det ikke er mulig fordi handlingen allerede er determinert til å skje? Menneskelige frie handlinger ser i en slik verden ut til å være umulig. En kompatibilist får disse utfordringene i å forklare på hvilken måte vi kan kunne sies å være fri i våre handlinger.

Den klassiske kompatibilismen har prøvd å nyansere hva som menes med at aktøren kan velge ut fra ulike alternativer. De vektlegger nettopp betydningen av at menneskets frihet består i muligheten av å kunne velge det man ønsker og som forutsetter at det ikke er noen hindringer, eller tvang som stopper oss i å gjøre det.⁷ Et slikt begrep om frihet kan muligens ses på som en slags hverdagsfrihet, det vil si at den ikke forutsetter en metafysisk eller absolutt grunn. Den utelukker ikke heller at det kan være andre årsaker som vil hindre eller forandre det vi ønsker å gjøre. I sin innledning til de ulike retningene innenfor viljesdebatten i boken *The Oxford Handbook of free will* skriver Robert Kane at de klassiske kompatibilistene har en hypotetisk eller betinget analyse av begrepene: mulighet, å kunne og frihet:

⁶ Lübecke, *Politikkens filosofleksikon*, s.v. "frihet".

⁷ Robert Kane, innledningen i *The Oxford Handbook of free will*, (Oxford: Oxford University Press. 2002),10.

”... that an agent can(has the power, is able, is free to) do something means that the agent would do it, if the agent wanted (or desired or chose) to do it.”⁸

Her ser det ut til at mennesket alltid kunne ønske å gjøre ting på en annerledes måte, og dermed ville man kanskje gjort ting annerledes hvis man ønsket det. Et annet aspekt ved en slik vinkling er at selv om det skulle være slik at man kanskje kunne si at et ønske er determinert, så utelukker ikke det nødvendigvis at det er et ønske som kommer fra deg selv. På den måten kan man kanskje være ansvarlig selv om ønsket man har ikke kunne vært annerledes?

Er vi kilden til våre handlinger?

Noen filosofer vil si at determinisme ikke er forenlig med fri vilje. Et slikt ståsted kalles for inkompatibilisme. En skeptisk form for inkompatibilisme er at man mener verden er determinert og at vi derfor ikke kan ha fri vilje. I motsatt fall vil man si at determinismen er falsk og fri vilje er mulig. De som mener at vi har en slik fri vilje kalles liberale. En inkompatibilist vil si at for at mennesker skal kunne være moralsk ansvarlige så må de ha muligheten til å gjøre noe annerledes enn det de faktisk gjør. Handlingen må ikke være predeterminert på den måten at ingen andre muligheter var tilgjengelige for aktøren å velge.

Avhengig av hvordan man tenker seg verden henger sammen gir det også klart ulike grunnlag for moralsk ansvarlighet. Hvis det skulle være slik at verden ikke var determinert og vi er frie mennesker, så er muligens grunnlaget for å si at vi er ansvarlige i det faktum at vi er kilden for våre handlinger. Skulle virkeligheten vise seg å være determinert, står man ovenfor en annen utfordring i den forstand at mennesket ser ut til å ikke ha noe de skulle sagt i forhold til tingenes gang. Jeg tror mennesker noen ganger i sterkere grad føler at det er dem selv som velger og at det gir resultater som de i stor grad føler samsvarer med det opprinnelige ønsket. Andre ganger kan det i større eller mindre grad være en følelse av fremmedhet i forhold til hvordan man handler. Dette avhenger av i hvor stor grad man assosierer seg med hvem man er og i den forstand sitt handlende liv.

Tradisjonelt sett er fri vilje definert på denne måten:

⁸ Ibid, 13.

”...a) it is ”up to us” what we choose from an array of alternative possibilities and b) the origin or source of our choices and actions is in us and not in anyone or anything else over which we have no control.”⁹

Hvis det er slik at de fleste mennesker ser sine handlinger som et resultat av en slik indre ”kilde”, så er det muligens lettere å se den moralske koblingen mellom mennesket og handling. Men ofte er ikke verden så enkel, og det er flere tilfeller hvor ambivalente faktorer spiller en rolle. Mange av valgene kan ofte føles som om de i stor grad er styrt av andre faktorer enn deg selv. En følelse av å miste kontroll over ditt eget liv og de valgene du gjør kan være resultatet. Muligens påvirker ikke en slik ambivalens hvordan man skal avgjøre moralsk ansvarlighet, men hvis man i det hele tatt tenker at menneskets følelse av selvbestemmelse er betydningsfull så er det et viktig tema. Jeg mener en slik følelse av en viss kontroll er viktig for mennesket. Ser man seg selv som en betydningsfull del av et større samfunn, tror jeg det gir mening til oss som er vanskelige å finne noe annet sted.

Ofte kan det være andre tilfeller hvor de valgene du foretar deg føles som om de bare er styrt av hva andre forventer av deg. Det kan eksempelvis være forventet av familien din at du skal studere medisin selv om du aller helst kunne tenke deg å bli veterinær. Det sosiale presset kan føles for sterkt til at du velger å gjøre det du egentlig kunne tenke deg. Egne overbevisninger kan også hindre deg i å gjøre det du mest ønsker å gjøre eller ”tvinge” deg til å måtte gjøre noe helt annet. Er du overbevist om at det er livsfarlig å fly, så må du kanskje ta toget. Selv om det er ingen fysisk ytre tvang som gjør at du må velge det ene fremfor det andre, så kan det likevel føles som om valget på et vis er påtvinget fordi den andre utveien ikke synes å være åpen. De moralske følgene av slike valg er kanskje ikke så dramatiske, selv om man kunne tenke seg at den umotiverte legestudenten ville være mindre i stand til å praktisere godt som lege. Jeg mener det er viktig å sette fokus på selve valgsituasjonen hvor mennesker føler seg i ulik grad tvunget til å handle slik de gjør. Det er ikke vanskelig å tenke seg langt mer alvorlige tilfeller hvor en forklaring om at man ikke kunne gjort noe annerledes vil være problematisk. Da tenker jeg spesielt på tilfeller hvor det stilles spørsmålstegn ved hvem som er moralsk ansvarlig. Derfor, i hvilken grad vi kan si at mennesket kan handle i samsvar med viljen sin, kan få store konsekvenser for hvordan vi vurderer hans moralske ansvar.

⁹ Ibid, ,10.

Prinsippet om alternative muligheter.

Som sagt ser vi at determinismen ser ut til å være en trussel for hvordan mennesket skal kunne velge noe overhodet, eller at et valg skal kunne stamme fra en selv. Men noen filosofer har forsøkt å vise at selv om determinismen skulle være sann, så begrenser ikke det nødvendigvis vårt moralske ansvar. Det er fortsatt mulig å være ansvarlig. For muligheten til å utøve frihet i en handling er ikke nødvendigvis knyttet til det at vi kunne gjort noe annerledes.

Harry G. Frankfurt er en sentral filosof i denne diskusjonen. Han er en kompatibilist som vil si at man kan være moralsk ansvarlig selv om en handling skulle være determinert til å skje. I artikkelen ” *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*” settes det fokus på et poeng han synes er viktig ved denne debatten. Det er prinsippet han kaller ” *the principle of alternative possibilities.*” Dette prinsippet er han uenig i. :

” The principle states that a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise”.¹⁰

Frankfurt ønsker å vise at det kan være situasjoner hvor en person kan være moralsk ansvarlig selv om det er tilfelle at han ikke kunne gjort det annerledes:

” However, there may be circumstances that constitute sufficient conditions for a certain action to be performed by someone and that therefore make it impossible for the person to do otherwise, but that do not actually impel the person to act or in any way produce his action.”¹¹

Det kan være en situasjon der en person ikke hadde muligheten eller friheten til å gjøre noe annerledes. Men dette betyr ikke nødvendigvis at det som i siste instans fikk personen til å utføre handlingen ikke var et resultat av hans eget ønske og vilje. Derfor mener Frankfurt heller ikke at en slik begrensing av andre muligheter utelukker det moralske ansvaret ved selve handlingen. Frankfurts artikkel har vært mye diskutert og kritisert. Denne måten å se handling på åpner for muligheten for at det kan være en

¹⁰ Harry Frankfurt, ”Alternate possibilities and moral responsibility”, *The importance of what we care about, Philosophical essays*, (Cambridge: Cambridge University Press 1997).

¹¹ Ibid., 1.

slags determinisme i handlingen samtidig med at aktøren likevel i visse tilfeller må kunne stilles til ansvar. Frankfurts eksempler er ikke uproblematiske og mange vil stille seg kritisk til en slik løsning.

Frankfurt vil si at det er tilfeller hvor et menneske er ansvarlig for sin handling selv om han ikke har flere muligheter å velge mellom. En ansvarlighet, slik jeg forstår det, som gjelder selv om det ønsket aktøren hadde var determinert. Selve betydningen av dette ønsket hos et menneske er det Frankfurt kobler til begrepet vilje og ansvarlighet. Det er av stor betydning for hvordan man skal se på mennesket og deres grunner for handling. Jeg vil i tredje kapittel vise mer grundig hva Frankfurt legger av betydning i en slik moralsk ansvarlighet som relaterer seg til de intensjonene mennesker har i forhold til handling.

Er det udestimerte et problem for den frie vilje?

Som nevnt tidligere så vil en inkompatibilist si at destimerte handlinger ikke er forenlig med fri vilje. For hvis alt som skjer i verden allerede er predeterminert til å skje, hva skulle være mulig for oss å stå igjen med av handlingsrom? For hvis vi også er en del av et nødvendig kausalt system, hvor ligger da vår mulighet for kontroll? Vanligvis tror jeg det er ganske normalt å tenke på seg selv som fri og at de fleste valgene vi gjør er med utgangspunkt i den tanken at vi har muligheten til å velge. En slik følelse av frihet muliggjør kanskje at vi kan være autonome vesener. Vi er i stand til å bestemme våre egne handlinger, og på den måten våre selvlovgivende.

Men forutsetningen om at verden må være udestimert har også sine utfordringer. For hvis alt som skjer er tilfeldig, og ingen ting er grunnen eller årsaken til noe annet, hvordan kan vi da være ansvarlige for våre handlinger? For det ser ut til at i en slik verden ville vi ikke ha muligheten til å utøve noen form for kraft som ville resultere i en konkret handling. Hvis det er slik at handlinger er tilfeldige og udestimerte, hvordan skal vi kunne utøve en autonomi, eller hvordan skal vi kunne bevise en slik autonomi? Her ser det ut til at inkompatibilismen støter på et problem, nemlig hvordan man skal kunne forklare at vi i en slik verden skulle kunne være i stand til kontrollere det vi gjør og på den måten stilles til ansvar for det. Som nevnt tidligere så vil en skeptisk inkompatibilist kunne si at en determinisme eksisterer som igjen utelukker moralsk ansvarlighet. Et liberalistisk syn er at det må finnes moralsk

ansvarlighet, men at det umuliggjør en determinisme. Med de overnevnte forholdene får liberalistene noen problemer med å finne et holdepunkt hvorfra mennesket skal kunne handle som moralske vesener. Gary Watson kaller det et slags liberalistisk dilemma in sin innledning til boken *Free will*:

” If determinism is true, then we are not free and responsible agents, according to them. However, by the foregoing reasoning, if determinism is not true of our actions, we are not free and responsible agents of undetermined events because those are a matter of ‘chance’.”¹²

Robert Kane er en filosof som er liberalistisk og inkompatibilist og møter dermed et slikt dilemma. Han ønsker å legge et grunnlag for å kunne si at vi kan være ultimat ansvarlige for hvordan vi handler. Spørsmålet jeg da stiller meg er hvor er det han finner grunnlaget for å kunne si at vi kan besitte en slik type ansvarlighet i en udestimert og tilsynelatende tilfeldig verden? For i en slik verden ser det ut til å kunne være et problem å være ansvarlig for en viss type handlinger, og ha noe innflytelse på hva som skjer. Kanes teori om ansvarlighet innebærer at mennesket trenger muligheten for i enkelte tilfeller å kunne ha handlet annerledes. Ikke alle hendelser kan være destimerte.

Jeg vil i andre kapittel se på Kanes tanker om moralsk ansvarlighet. Jeg mener han er viktig i en slik debatt fordi han fordrer en temmelig radikal form for selvbestemmelse. Det vil si at mennesket har store muligheter til å påvirke sitt eget moralske selv. Jeg vil se på hva en slik form for selvbestemmelse har å si for menneskets mulighet til å være moralsk. Kanskje løser det problemet med å finne koblingen mellom mennesket og handlingene? Jeg mener det likevel vil være problematisk å si at mennesket i så stor grad kan velge å forme sitt eget moralske jeg. Det å si at en slik selvforming betyr at vi kan være ultimat ansvarlige stiller jeg meg skeptisk til. Jeg vil ved å presentere hans teori, prøve å vise noe av det som er problematisk ved begrepet ultimat ansvarlighet.

Hans modell er en litt annerledes måte å se behovet for alternative muligheter innenfor inkompatibilismen. Han mener at det må være visse valg i våre liv som er udestimerte for at vi skal kunne være moralsk ansvarlige. Disse udestimerte valgene former oss til å handle på spesifikke måter senere i livet. Valgene er på en måte

¹² Watson, innledning i *Free Will*, 10.

byggsteinene i vår karakter som påvirker andre valg vi gjør. Hans tankegang har visse gunstige, eller nyttige punkter som gir grunnlag for mennesket til å se på seg selv som aktør og ikke bare som tilskuer i eget liv. At mennesket kan se på seg selv med muligheten til å påvirke er et perspektiv jeg mener er viktig. Samtidig er jeg skeptisk til deler av hans filosofi nettopp fordi han ikke problematiser nok hva det vil si å kunne være ultimat ansvarlig. Kanskje forutsetter også hans teori at vi har mulighet til påvirke oss selv mer enn hva som er rimelig å anta.

Kapittel 2. Robert Kanes ultimate moralske ansvarlighet.

Robert Kane er seg bevisst det liberalistiske dilemmaet med hvordan vi skal kunne være i stand til å utøve en slags kontroll hvis alle hendelser i en udestimert verden skulle være resultat av tilfeldigheter. Men for Kane er det en forutsetning at noen handlinger er udestimerte for at vi skal kunne handle frivillig. På den måten har vi mulighet til å være moralsk ansvarlige. Men på hvilken måte mener Kane at vi kan være årsaken til våre handlinger hvis det er slik at selve valget er udestimert? Han sier at et viktig poeng er at valget er intendert og brakt frem av aktøren selv. Samme hva slags utfall det måtte bli, så er det et resultat av den som handler, og det udestimerte stammer fra aktøren selv.

Kort om ulitmat ansvarlighet.

Jeg vil nå fremlegge noen av de tankene Kane har om hva som er viktig for moralsk ansvarlighet. Som nevnt kan han kalles inkompatibilist, og han mener da at det må være visse valg i livet som er udestimerte for at vi skal kunne kalles moralske vesener. Det er den muligheten vi har til å forme oss eller å forandre oss i livet. Det er noen sentrale udestimerte valg som former vår karakter og moralske bevissthet. Jeg tenker også som Kane at visse valg er mer innflytelsesrike enn andre, og at de former oss mer enn vi er klar over. Kanskje er det også slik at visse av disse valgene må være udestimerte fordi det er det som gjør at vi kjenner en indre konflikt når vi foretar valget. En slik konflikt gjør at selve den mentale prosessen kommer tydeligere frem. Alle mennesker har kjent på usikkerheten ved større eller mindre valg man skal ta. Kanskje er denne usikkerheten det som gjør at vi faktisk velger noe i livet. En beslutning tas i øyeblikket, så ligger øyeblikket bak oss og blir til fortid. Deretter er det mulig å vurdere om det var det riktige å gjøre. Skulle det være slik at alle våre valg er determinerte, så er det likevel noe ved oss som gjør at vi faktisk føler vi har en viss innflytelse i det vi gjør. Det er vanlig å føle at man har alternative muligheter å velge blant. Slikt sett er kanskje en slik oppfatning vel så viktig for å vise hvordan vi kan være moralske, selv om omstendighetene ikke nødvendigvis er udestimerte.

Det at disse valgene må være udestimerte fordrer visse utfordringer. Som nevnt tidligere så kan det udestimerte forstås på den måten at mange av valgene er tilfeldige

eller vilkårlige. Eller er det slik at vi bare enten kan være heldige eller uheldige hvis noe skjer med oss, fordi vi ikke er i stand til å påvirke utfallet på noe. Kane har noen interessante svar på disse kritiske problemstillingene. Han tar blant annet opp noen av utfordringene ved det han kaller *the luck principle*¹³ og som han prøver å vise er falskt:

” (LP) If an action is undetermined at a time *t*, then its happening rather than not happening at *t* would be a matter of chance or luck, and so it could not be a free and responsible action. “¹⁴

Først og fremst sier han at det er en misoppfattelse å si at de udestemte valgene er uten årsak, og at det derfor ikke nødvendigvis er slik at valget er et resultat av tilfeldigheter. Jeg vil komme tilbake til noen av hans argumenter i den sammenheng, men først se på hvordan han forholder seg til et annet viktig tema i debatten om fri vilje.

Dette er et tema han mener har hatt for ensidig fokus. Det er hvorvidt vi er avhengige av alternative muligheter for å kunne være moralske ansvarlige. Det er som sagt skrevet masse om dette temaet, også i forhold til Frankfurts tekst om moralsk ansvarlighet. Frankfurt argumenterer for at *alternative possibilities* ikke er nødvendig for moralsk ansvarlighet. Kane ignorerer ikke dette, men mener at det er et viktigere og annerledes fokus man i større grad bør ha. For å kunne si at noen kan være moralsk ansvarlige vil det si at de er ultimat ansvarlige for handlingen.

Ultimate responsibility synes for meg å være det eierforholdet til en handling mennesket har som gjør at vi kan være ansvarlige. I denne sammenhengen spiller alternative muligheter en rolle, men ikke i alle valg vi foretar oss. Muligheten til å ha gjort noe annerledes må ha vært tilstede ved noen avgjørende valg i livet. Det betyr at det er visse valgsituasjoner som krever at vi kunne ha gjort noe annerledes. Hvorfor? Fordi vi i disse valgene er med på å skape oss selv som de moralske individene vi er. Resultatet fra slike valg er karakterbyggende, det vil si at de også påvirker hvordan vi vil handle i fremtiden. Disse avgjørende valgene kaller han *self-forming acts* eller *self-forming willings*.¹⁵

¹³ Robert Kane, “Responsibility, luck, and chance: Reflections on free will and indeterminism” i *Free Will*. Red. av. Gary Watson, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 299.

¹⁴ Ibid., 299.

¹⁵ Kane, ”Some neglected pathways in the free will labyrinth”, 408,

Self-forming acts.

Kane illustrerer hvordan et slikt valg kan være. Han tenker seg at slike valg som er med på å forme oss er preget av stor tvil. Han bruker et eksempel med en forretningskvinne som på vei til jobben sin støter på et valg av stor moralsk betydning. Møtet hun er på vei til er særdeles viktig for hennes fremtidige karriere. På veien er hun vitne til et overfall i et smug. Hun møter da et stort dilemma; skal hun velge å gå videre til møtet som vil gagne hennes karriere eller skal hun gjøre det moralsk riktige og hjelpe personen som blir overfalt? Hvis hun skal stoppe for å hjelpe, så må hun overvinne det ønsket hun har om å gå på jobbmøtet. Kane mener at slike selvformende valg kjennetegnes ved å være udestimerte. Han mener den usikkerheten man føler i slike valg responderer til en slags udestimisme i vårt nervesystem. I usikkerheten åpner det seg mange muligheter som gjør at det eventuelt destimerte fra fortiden forsvinner. Når vi derimot handler med et predominant motiv så er ikke usikkerheten så stor.¹⁶ Når denne karrierekvinnen i valgets kvaler treffer et valg, så er det fordi et av de motstridende ønskene i henne selv har vunnet frem. Hvis det er slik at hun velger å stoppe for å hjelpe offeret, da har viljen hennes har klart å motstå fristelsen til å fortsette til møtet. Mislykkes hun med dette, er det fordi hun av andre årsaker ønsker å fremme sin karriere. I slike valg mener Kane det verdisettet som har vunnet frem er med på å skape et destimert valg. Altså, valgene er *willsetting*.¹⁷ Valgene du foretar deg er med på å skape den viljen du vil ha. Det at Kane skriver at kvinnen må overvinne sin egen fristelse ved hjelp av viljen sin, kan for meg synes som om Kane mener viljen på et vis er knyttet til det som moralsk er riktig å gjøre. For hvis det er slik at fristelsen vinner, så har ikke viljens bestrebelser vunnet frem.

Disse viljedefinerende valgene krever altså at man har mulighet til å gjøre noe annerledes. Det udestimerte ved disse avgjørende valgene, som Kane mener forekommer ganske ofte, gjør at vi likevel kan være ansvarlige ved andre senere destimerte valg. Altså, vi er ultimat ansvarlige for den vilje vi har valgt å skape og dermed kan vi også senere være ansvarlig for enkelte handlinger. Det er derfor Martin Luther føler seg fri da han bryter med den katolske kirken selv om han sier han ikke har et annet valg. Valg han før har foretatt seg gjør at han nå må gjøre den spesifikke

¹⁶ Ibid., 417.

¹⁷ Ibid.

handlingen som samsvarer med hans verdisystem. Denne handlingen ikke føles da ikke ufri.

Selve forutsetningen for ultimat ansvarliggjøring ligger i det udestemerte ved *self-forming acts*. Hadde ikke de alternative mulighetene vært en forutsetning i disse valgene mener Kane at vi aldri kunne bli noe annet enn det vi er, som igjen vil si at vi ikke kunne være absolutt ansvarlige. For Kane er muligheten til å være ultimat ansvarlig det at vi selv har valgt hvilke verdier vi ønsker å leve etter. Muligheten for å bli noe annet eller for å bli noe vi selv ønsker å være forutsetter at vi ved enkelte anledninger tideligere hadde muligheten til å handle annerledes.

Kane mener at en slik vinkling gir et viktigere fokus på de ulike grunnene for våre handlinger istedenfor bare å se på de eventuelle mulighetene for å gjøre noe annerledes. Grunnene for de valgene vi gjør, er det som former oss og har innflytelse for senere valg. Så disse valgene blir ikke foretatt på bakgrunn av en definert vilje, men skaper viljekarakter:

” They follow from the requirement that, if we are to be to any degree creators of our own wills, some actions in our lifetime must be will-setting and not already will-settled. At those moments, we must be able to go in different directions willingly” .¹⁸

Kane viser som sagt fra sitt argument et slags indirekte forsvar *alternative possibilities*. Disse viljedefinerende øyeblikkene er nettopp en av de tingene vi må forutsette hvis mennesket skal kunne være ultimat ansvarlig for en handling de gjør, og i den forstand har fri vilje. Men hva er det Kane mener kjennetegner en fri vilje? Det er tydeligvis ikke nok at det er en handling som er udestemert og med muligheten til å handle annerledes. For selv om et valg er udestemert så behøver ikke det bety at det er et uttrykk for fri vilje. Kane forklarer forskjellen mellom det å handle i forhold til det udestemerte og det å handle ut fra fri vilje. For i de viljedefinerende øyeblikkene handler man med i utgangspunkt i viljen sin.

Kane viser til filosofen J.L. Austin sine eksempler som viser at det å ha alternative muligheter og indeterminisme ikke er synonymt med friviljeaksjon.¹⁹ Et eksempel går blant annet ut på at en person ønsker å myrde en minister. Istedenfor at kulen treffer riktige person, treffer den en av ministerens livvakter, fordi mannen fikk en nervøs tvist

¹⁸ Ibid., 412.

¹⁹ Ibid., 410.

i armen. Her beskrives en handling som er udestimert og hvor flere alternative handlingsforløp er mulig, men den er likevel ikke et utrykk for fri vilje. For handlingen er ikke et utrykk for den handlendes frivillige kontroll.

Et annet eksempel han viser for å si at indeterminisme og alternative muligheter ikke nødvendigvis sammenfaller med fri vilje er om man tenker seg at alle ønsker og handlinger er predeterminert av Gud. I en slik verden kunne mennesket heller ikke handle med fri vilje. Poenget hans er dette; om et menneske kunne gjort noe annerledes, er interessant i den forstand om de kunne gjort noe annerledes frivillig, intendert og rasjonelt. Denne muligheten for å gjøre noe annerledes, kaller han *plurality conditions*²⁰ for fri vilje. Når mennesket har mulighet til å velge med utgangspunkt i sine rasjonelle evner på denne måten er også valget fritt.

Så her har vi noen av de forutsetningene Kane mener ligger til grunn for at mennesker kan ha fri vilje og handle med utgangspunkt i den og i så måte kunne være ulitmat ansvarlige individer. Det er som nevnt et slags indirekte forsvar av *alternative possibilities*. Det vil si at man handler ut fra sin egen frie vilje, som man er ulitmat ansvarlig for. I visse viljedefinerende øyeblikk i våre liv har vi kunnet handle med utgangspunkt i *plurality conditions*. *Plurality conditions* krever at man hadde muligheten til å handle frivillig, rasjonelt og intendert blant ulike alternativer. Det er de *self-forming acts* som ligger som grunn for vår frie vilje, som igjen forutsettes av betingelsene nevnt ovenfor. På den måten kan vi være ulitmat ansvarlig både for vår vilje og handlingene som den resulterer i. Har vi skapt vår egen vilje, så kan vi også muligens være ansvarlige for andre handlinger senere hvor vi ikke i samme grad har muligheten til å velge noe annerledes.

Den liberalistiske frie viljes problem.

Den liberalistiske holdningen til fri vilje har blitt kritisert for det problematiske ved å si at en handling må være udestimert. For hvis en handling er udestimert, hvordan skal mennesket kunne være i stand til å utøve noen kontroll i en slik type handling? Er handlingene da tilfeldige, vilkårlige og utenfor vår rekkevidde av handlingsrom? Er vi heldige om noe bra skulle skje, og uheldige i omvendt tilfelle?

²⁰ Ibid.,411.

Et punkt Kane fremlegger da er at disse viljedefinerende handlingene ikke er tilfeldige i den forstand at de er rasjonelt villet av aktøren selv, og de ulike ønskene stammer også fra aktøren. Kane vil si at hans egne tanker om fri vilje er mer knyttet til *theological intelligible theories*,²¹ det vil si at det han ønsker er å gjøre de udestemte handlingene forståelige ut fra ulike grunner, intensjoner og hensikter. Dette ønsker han blant annet å gjøre ved å se på det som foregår i hjernen når vi foretar slike valg. I disse udestemte valgene foregår prosesser i hjernen som forholder seg til ulike motstridende ønsker hos aktøren. Det valget som til slutt gjør at vi velger det ene fremfor det andre gjør også at disse motivene får en slags forrang. Disse motivene får igjen betydning for hva vi vil komme til å gjøre senere i livet. Kane mener også at udestemte valg ikke nødvendigvis skyver vekk kontroll, det er mulig å overvinne noen av de prosessene som foregår i hjernen. Det vil si at det er en mulighet for å lykkes i det man vil gjennomføre. Valget trenger altså ikke være tilfeldig.

Ved å peke blant annet til et av eksemplene fra *Austin*, ønsker han også å vise at det faktum at noe er udestemt ikke nødvendigvis betyr at det utelukker ansvar. Selv om det faktisk skulle være tilfeldig hva resultatet ble, så er det likevel slik at den personen som ønsket å myrde ministeren faktisk ønsket det. Hans intensjon er å myrde noen. Hvis det er tilfeldigheter som gjør at han klarer det, altså noe udestemt, så er det likevel noe han intenderte å gjøre. Det var hans hensikt hele veien å gjennomføre nettopp denne handlingen. Men et slikt eksempel tilsvarer ikke *self-forming acts* fordi aktøren i et så tilfelle ikke var i tvil om hva han ønsket å gjøre. *Self-forming acts* karakteriseres nettopp ved at aktøren har motstridende ønsker om hva som skal skje. Det er de store valgene, som også gir oss stor tvil som er viljedefinerende.

Kane prøver å forklare noen av de prosessene som foregår i hjernen når vi har stor tvil i forhold til et valg som skal tas. Selv om det udestemte er en nødvendig faktor ved et slikt forløp, så er det uansett villet av aktøren selv. Han ser for seg at det er to konkurrerende nervenettnettverk eller baner som jobber i hjernen samtidig når et slikt valg foretas. De jobber i sirkler og er det som kjennetegner avanserte kognitive prosesser. Valget foretas når et av nettverkene når en visst aktivitetstærskel.²² De hindringene vi må overkomme er i oss selv, det vil si det motstridende ønsket som vi må jobbe mot. Dette valget er man så ansvarlig for. Her har aktøren klart å komme til en tærskel hvor et

²¹ Ibid., 416.

²² Ibid., 419.

valg er foretatt til fordel for det andre alternativet som også ble bearbeidet i hjernen. Poenget til Kane er at disse valgene er kjennetegnet ved at resultatet er udestimert, men likevel villet av ulike grunner hos aktøren. Disse prosessene er det Kane mener foregår når mennesket foretar *self-forming acts*. Selv om aktøren ikke på forhånd vet hvilket valg som vil skje, så kontrollerer man selve valget. Disse valgene gir også aktøren mulighet til kontroll ved senere valg i livet. Derfor mener Kane at det ikke er noe problem med det udestimistiske ved disse valgene.

Kane kaller en slik kontroll som man kan utføre i *self-forming acts* for *plural voluntary control*²³. Det vil si at man kan velge noe ut fra sin egen vilje. Kane mener at denne evnen som hjernen har, at den kan jobbe med to oppgaver samtidig er essensielt for den frie vilje. Det er disse valgene hvor aktøren på et vis er revet mellom ulike interesser, at vi former oss selv som handlende aktør. Dette gir muligens et svar på kritikken av den liberalistiske frie viljens problem:

”And what makes these efforts, deliberations, reasons, and intentions hers, as I have elsewhere argued, is that they are embedded in a larger motivational system realized in her brain in terms of which she defines herself as a practical reasoner capable of responding to and acting on reasons. (I call this system the “self-network” in Kane 1996a: 137-41). “²⁴

Selv om det er visse hindringer i slike valg, så mener Kane at dette er hindringer i oss selv som vi må overkomme. Slik karrierekvinnen måtte overvinne ønsket om å gå til møtet fremfor å stoppe og hjelpe personen som ble overfalt.

Et poeng Kane kommer med i dette tilfellet, er at slike valg ikke nødvendigvis er riktige. Det er i det fremtidige at man vil kunne se dette. Men det betyr at man må prøve og feile. Underveis tar man ansvar for de valgene man tar. Kane trekker her en sammenligning med det å forme en karakter i en bok som jeg synes er interessant. Det kan være valg som ikke er helt i tråd med hva vi egentlig ønsket, men vi er da heller ikke ferdig skrevet historie. Vi blir hele tiden til i selve fortellingen om oss selv, og hva vi gjør senere er så preget av den karakteren vi er, eller rollen vi inntar.

²³ Ibid., 420.

²⁴ Ibid., 424.

Andre mulige verdener – en kritikk.

Et viktig poeng for å si at vi er ansvarlige for slike udestemte valg er at de stammer fra oss selv. En annerledes kritikk av Kanes standpunkt er et som relaterer seg til andre mulige verdener. I vår verden og en annen mulig verden har to personer akkurat samme bakgrunn og karakter. Men i et spesielt valg så gjør de to forskjellige ting. Er det ikke da tilfeldig hva som blir utfallet av valget? Kane prøver å motbevise et argument som Alfred Mele har kommet med i denne sammenhengen. Eksemplet er en variant av *the luck principle*, som stilte spørsmålet hvordan det er mulig at et valg ikke er preget av tilfeldigheter. Det går ut på at det finnes en person John her på jorden og hans likemann John* i en annen mulig verden som har akkurat den samme bakgrunn og karakter. I et tenkt tilfelle så velger de ulikt. Kanskje John gjorde en moralsk handling, mens John* gjorde noe kriminelt. Hva er det som styrer dette valget om ikke flaks eller uhell? ²⁵

Jeg tror at svaret hos Kane ligger i det at mennesket har muligheten til å ønske to eller flere ting like sterkt i disse *self-forming acts* valgene. Og igjen det faktum at selve valget, hva nå enn det måtte være, er et valg som kommer fra en selv:

“ But if they both succeeded in doing what they were trying to do (because they were simultaneously trying to do both things) and then having succeeded, they both endorsed the outcomes of their respective efforts (that is, their choices) as what they were trying to do, instead of disowning or disassociating from those choices, how then can we not hold them responsible? It just does not follow that, because they made exactly the same efforts, they chose by chance.”²⁶

Et annet poeng som Kane påpeker er at han er tvilsom til om det er mulig å si at de gjorde akkurat det samme for å prøve å oppnå noe. For er det mulig at noe er akkurat det samme i en annen mulig verden. Eller er det i det hele tatt mulig at noe er akkurat det samme i vår verden?

Poenget er interessant. Det å si at noe skulle kunne være helt identisk med noe annet kan vel ikke være riktig? La meg illustrere dette med et eksempel. Man kunne kanskje tenke seg at man har en skulptur og en eksakt kopi av denne skulpturen. Hvordan kunne man si at de ikke er helt like? De er lagd av akkurat samme mengde

²⁵ Kane, “Responsibility, luck and chance: reflections on free will and indeterminism”, 310.

²⁶ Ibid., 316.

marmor, av akkurat samme kunstner og står nå ved siden av hverandre slik at man ikke kan se forskjell på dem. Samtidig så tror jeg det må være noe som er forskjellig. Det er to faktiske ting, selv om det er samme kunstner som har lagd dem, og de ser helt like ut. Det faktum at det er et menneske som har laget dem, får den konsekvens at skulpturene må ha visse forskjeller. Mennesket er ikke i stand ved egen muskelkraft å lage noe eksakt likt som noe annet. Men hvis man tenker seg at det er en datamaskin som er programmert til å lage to like skulpturer, så blir det kanskje vanskeligere å si at de er ulike. Her er det muligens slik at det historiske perspektivet kommer inn. Det at en skulptur er laget en time før den andre skiller dem allerede der fra hverandre. Eller om det skulle være slik at denne datamaskinen lagde disse skulpturene samtidig, så ville det uansett kanskje være to ulike ”armer” som utførte arbeid. Hvem som utfører, lager eller hvilket tidspunkt noe blir gjort er av betydning. Det å si at John og John* nødvendigvis skulle måtte velge det samme i en tenkt situasjon synes for meg å være irrelevant. Det faktum at de er to ulike identiteter, og at John* lever i en annen mulig verden gjør allerede eksemplet annerledes. Og er det nødvendigvis slik at mennesker som har samme bakgrunn skulle gjøre det samme i tenkt like situasjoner? Vet vi så sikkert at visse typer handlinger fører til et bestemt type resultat? Vel, det måtte være i en determinert verden hvor en effekt nødvendigvis følger av en spesifikk handling.

Jeg tror derfor ikke at det udestemte ved slike valg trenger å være det mest problematiske, eller det at valget skulle være et resultat av eventuelle tilfeldigheter. Et annet aspekt jeg heller stiller meg kritisk til er hans formulering om at vi skal kunne være ultimat ansvarlige for en handling. Det å være ultimat ansvarlig for en intensjon vi danner oss i forkant av en handling virker problematisk. Hvordan kan vi i det hele tatt være ansvarlige for de intensjonene vi har, hvis vi ikke selv har valgt hvordan vi skal være? Dette er en et problem Mark Bernstein setter fokus på. Det er det som blant annet gjør diskusjonen rundt fri vilje vanskelig og som jeg nå vil se litt nærmere på.

Ultimat ansvarlighet- et problem?

I artikkelen ”*Can we ever be really, truly, ultimately, free?* ”²⁷ stiller Bernstein seg spørsmålet om hvorvidt mennesket kan sies å være den ultimate eller definitive

²⁷ Mark Bernstein, “Can we ever be really, truly, ultimately, free?” i *Free will and Moral Responsibility*, red. av Peter A. French og Howard K. Webster, (Boston Ma og Oxford Uk: Blackwell publishing, 2005).

skaperen av sitt eget intensjonale jeg. For muligens er det det som trenges for å kunne være absolutt ansvarlig for sine handlinger. Bernstein sier at hele diskusjonen som har vært med tanke på om noe kan være sann, ekte eller ultimat ansvarlighet til slutt ikke handler om noe annet enn ansvarlighet. Disse adjektivene gir oss kanskje bilder om en slags genuin opprinnelse av viljen som ikke er mulig å forklare eller bevise? Muligens har også Bernstein et poeng når han sier at vi er redde for at vi er en del av en deterministisk verden hvor vi ikke har mulighet til å påvirke hva som skjer. Samtidig er det en allmenn tro på at mangel på fri vilje frarøver oss mulighet til å ha den kontrollen i livet som gir mening.²⁸ Det vil si at det er noe skremmende å kunne tenke seg at vi ikke skulle kunne ha mulighet til å handle fritt.

Bernstein sier at det er noe utilfredstillende ved de kompatibilistiske teoriene om vilje, samtidig som den liberalistiske udeterminerte tanken om fri vilje også har visse svakheter. Så også han tar opp problemet den liberalistiske frie viljen ser ut til å ha med tanke på at den står i fare for å styres av tilfeldigheter. Hvis en vilje er udeterministisk, og alle de tingene som fører opp mot en hendelse vil være de samme uavhengig av hva utfallet måtte bli, så ser det ut til at aktørens intensjoner, tanker eller motiver ikke kan ha noe innvirkning på det som skjer. Bernstein skriver her at det å besitte kontroll over en situasjon ved å ha udeterminert fri mental utfoldelse ser ut til å være en motsigelse. For hvis en handling er udeterminert, og det er ingen logisk nødvendighet mellom aktørens ønske og resultatet, ser det vanskelig ut for mennesket å kunne utøve kontroll i en handling.

I denne sammenhengen kommenterer Bernstein Kanes teori om fri vilje, nemlig det poenget at mennesket har mulighet gjennom *self-performing acts* til å utøve en kontroll over situasjonen ved å la en av de udeterminerte mulighetene vinne frem. Senere vil det muligens være mange situasjoner hvor aktøren vil handle determinert, men han vil likevel være ansvarlig fordi han delvis har skapt sin egen vilje. Bernstein nyanserer hva Kane legger i at aktøren i et slikt tilfelle har kontroll over situasjonen. Det betyr at i selve disse *self-forming acts*, som i eksemplet med karrierekvinnen så har hun *plural voluntary control*. Det innebærer at man ikke har fullstendig enveiskontroll, fordi det ville fjerne de rasjonelle grunnene man har for å kunne ta et valg. Det er disse grunnene, eller selve den store tvilen som gjør at disse valgene får så stor innvirkning på menneskets karakter. Ved å ha *plural voluntary control* betyr det at man kan velge noe

²⁸ Ibid., 3.

rasjonelt og intendert annerledes. Hendelser med enveiskontroll ville ikke kunne ha den effekten som Kane mener *self-forming acts* har. Så indeterminisme er en viktig moment for å kunne utøve flerveiskontroll og for å være ultimat ansvarlig i en situasjon.²⁹

Bernsteins kritikk går i hovedsak ut på at for å besitte ultimat kontroll over handlinger, så må man være ultimat ansvarlig for den personen som utfører handlingen. Kan vi være ultimat ansvarlig på den måten, ansvarlig for grunnen til oss selv? Bernstein referer her til Galen Strawson, som sier at mennesker handler på en måte på grunn av hvordan de er. For å være ultimat ansvarlig for noe, så må man være ansvarlig for hvordan man er og er det egentlig mulig å være ultimat ansvarlige for den vi er? Det å skape seg selv på en bestemt måte X krever at man har en intensjon Y om dette. Men hvor dannes intensjonen Y? For eksempel av noe annet, Z. Det ser ut til å ligge en uendelig regress i dette argumentet. Som Bernstein påpeker så ville en slik skapelse bare være mulig hvis vi fra et ikke-mentalt stadie var i stand til å velge oss selv. Jeg mener Bernstein har et viktig poeng her i sin kritikk av Kane. For i tilfelle med *self-forming acts* valg, så må det muligens være noen allerede fastsatte verdier, eller intensjoner som ligger til grunn for dette valget. Mennesket er der allerede i verden, så hvor dannes de første intensjoner, motiver for valg. En ultimat ansvarliggjøring ser ut til å kreve en slags selvopprinnelse.

Som Bernstein påpeker, er derfor Kanes ultimate ansvarliggjøring problematisk. Det måtte kreve hendelser som skjedde før vi ble født, i en udeterministisk verden hvor vår mentale verden ikke har tilstrekkelige grunner, men som vi må være ansvarlige for. Bernstein konkluderer da med at vi kan si at vi kan være regionalt ansvarlige for noen udeterminerte handlinger, men aldri ultimat ansvarlige i den forstand at vi er ansvarlige for vårt mentale liv. En slik ansvarlighet er vi ikke i stand til å bevise. Bernstein belyser da det problematiske ved dette i forhold til moral:

”The essential impossibility of moral responsibility rests on the idea that we cannot be responsible for any act that ultimately results from a nature that is not a product of our responsible choice.”³⁰

Har så Bernstein en slags løsning eller tanke om hvordan vi kan være moralske?

²⁹ Ibid., 6.

³⁰ Ibid., 9.

” Over time, complexity increases resulting in a nature that is caused and shaped, at least to some extent, by us, that is by the motivational structure that constitutes our nature.”³¹

Det ser ut til at Bernstein mener at man ikke nødvendigvis kan finne en klar start på når våre liv og intensjoner starter. Istedenfor å se på oss som substanser så er det kanskje mer nyttig å se på oss som individer som hele tiden skapes. Hvis vi ser på oss selv på denne måten, kan vi muligens lettere se at vi er delvis ansvarlige for den vi er. Jeg mener som sagt at en ultimat ansvarlighet ikke er mulig, for det ser ut til å kreve en type ansvar som ikke er så lett å finne grunnen for. Jeg mener at Kane har et problem med å forklare at to ulike mennesker i den samme livsformende situasjonen kan velge ulikt. Er det noe i deres bakgrunn som gjør at de velger på denne særskilte måten? Hvis ja, er denne årsaken noe som ikke er et resultat av valg aktøren har tatt. Hvordan kan man da være ansvarlig for det som gjør at vi velger på en særskilt måte

Det er stadier i livet hvor vi ikke har anledning til å velge, på samme måte som man har mulighet til å gjøre som voksen. Vi har heller ikke valgt at vi skulle bli født, hvor vi er blitt født eller i hvilken kultur. Alle disse faktorene påvirker til slutt hva vi gjør. Men jeg mener det er viktig å påpeke at mennesket kan være ansvarlige selv om jeg ikke vil kalle det en ultimat ansvarlighet verken i forhold til vårt moralske ansvar eller oss selv. Selv om man ikke skulle kalle det en ultimat ansvarlighet, så er det et valg jeg mener stammer fra oss selv. Det at valget stammer fra oss selv er kanskje likevel ikke nok. Det er kanskje noen ganger for lett å si at det bare er slik, for jeg kan tenke meg flere grensetilfeller hvor det er vanskeligere å plassere det moralske ansvaret. En slik konflikt kan være i oss selv med tanke på hvor stor nærhet vi føler at vi har til de handlingene vi foretar oss. Denne evnen til å reflektere omkring sin egen vilje er en viktig del av å være et moralsk vesen. Også Frankfurt mener at et av kjennetegnene ved mennesket er at vi har en slags tvil eller konflikt i vår vilje:

” This is a remarkable capacity to be sure; and we may assume that it is possible only by creatures who attain the status of persons capable of self-reflection and having the requisite conflicts within their wills. “³²

³¹ Ibid.,11.

³² Frankfurt, ” Freedom of the will and the concept of a person” i *The importance of what we care about, philosophical essays*, (Cambridge: Cambridge university press, 1997)

En konflikt i forhold til sin egen vilje er noe jeg vil si er typisk menneskelig, og det er kanskje også meningen at det skal være slik. Kanskje er mennesket nødvendigvis moralsk på den måten at vi må forholde oss til denne indre konflikten. Jeg mener også at det synes å være noe nyttig i å reflektere rundt konflikter man har i forhold til de valgene man gjør. Samtidig er jeg til dels skeptisk til om mennesket i det store og hele alltid har så klare tanker om hvordan sin vilje skal komme til uttrykk, og i hvor stor grad det er mulig å ha en slags kontroll over dette ønsket. Jeg tror nettopp det er et stort problem for mange at de ikke klarer å plassere sine tanker om hvordan livet i bunn og grunn burde leves. Hva er det igjen som styrer våre ønsker i livet, er det sosialt press, forventninger eller fri impuls? I bunn og grunn handler det kanskje om hvordan vi definerer oss selv i verden. Jeg tenker at mange av de valgene vi gjør nettopp ikke er kontrollert av et bestemt ønske eller vilje.

Jeg har nå sett på noe av det problematiske ved Kanes teori om ultimat ansvarliggjøring. Videre vil jeg gå inn på Frankfurts kompatibilistiske teori for å se om den kunne gi en annen innfallsvinkel på hvordan mennesket er koblet opp mot sine handlinger og være moralske ansvarlige individer.

Kapittel 3. Harry G. Frankfurts hierarkiske modell om moralsk ansvarlighet.

Hvis det er slik at vi ikke kan være ultimat ansvarlige for det vi gjør, hva slags type ansvarlighet kan vi da ha for de handlingene vi gjør? Som sagt prøver Frankfurt å vise at en person kan være moralsk ansvarlig selv om han ikke hadde mulighet til å handle på en annen måte i akkurat den bestemte situasjonen. Det er selve ønsket eller intensjonen bak en handling som blir viktig. Det er i artikkelen ” *Freedom of the will and the concept of a person* ”³³ at en han vektlegger av menneskets relasjon til viljen er viktig, og en slik tankegang muliggjør muligens hans kompatibilistiske argument om moralsk ansvarlighet. Der ser vi at det særskilte menneskelige er nettopp det at vi kan ha ønsker om å besitte en spesiell vilje. Jeg tror det er noe virkelighetsnært og konstruktivt i en slik tenkning. Å mangle en orientering om hvordan vi skal leve et liv, kan resultere i mange frustrasjoner. Samtidig tror jeg det er sjeldent vi har en slik klarhet i forhold til de ønskene vi har i livet.

Menneskets forhold til viljen.

Frankfurts viljesbegrep er et slags bakgrunnsteppe for hans moralfilosofi. For å kunne være ansvarlig for en handling, forutsetter det at man har et ønske om den spesifikke handlingen. Dette er et ønske om at dette ønsket skal resultere i en handling. Som igjen vil si at viljen kommer til uttrykk ved at det ønsket man har resulterer i en handling. Så hvis en person ønsker en spesiell handling og den skjer, så blir muligheten for å ha gjort noe annerledes uvesentlig. Jeg vil se litt nærmere på dette.

Frankfurt mener at tidligere definisjoner av mennesket ikke er tilfredsstillende nok. Her refererer han til P.F. Strawsons definisjon:

” the concept of a type entity such that both predicates ascribing states of consciousness and predicates ascribing corporeal characteristics...are equally applicable to a single individual of that single type”.³⁴

³³ Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of a person* ”i *The importance of what we care about. Philosophical Essays*.

³⁴ Ibid., 11.

Slik jeg forstår Frankfurt innsnevrer en slik definisjon muligheten for å undersøke et viktig aspekt ved det typisk menneskelige. Han setter fokus på det at en slik definering av en person ikke er spesielt interessant bare for å vise hva som skiller oss fra andre arter, men mer i retning av at vi kan få en ny forståelse av de ulike områdene vi synes er viktige i livet vårt. En slik innsikt kan muligens gi oss en utvidet betydning i det som er praktisk relevant for mennesket. Det som er praktisk relevant er det moralske området i livet vårt.

Så hva er det Frankfurt mener er det typiske ved en person? Det er her han retter fokuset på viljesbegrepet:

“ It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will. “³⁵

Visse dyr kan i likhet med mennesket ha et ønske om å gjøre enten dette eller ikke. Dette er hva Frankfurt kaller *first-order desires*.³⁶ Det som da er særskilt ved mennesket er at man kan reflektere videre og forme ønsker han kaller *second-order desires*. Man kan ønske seg at man ønsket noe særskilt eller man kan ha et ønske om å bli kvitt et ønske. Men Frankfurt belyser at betydningen av det å ønske noe kan ha svært ulik betydning. Satt opp som ” *A wants to x* ”³⁷ kan det bety alt fra 1) A vet ikke at han vil x, eller 2) A vil ikke virkelig x, 3) Eller A vil virkelig x. Det vil si at betydningen rommer mange muligheter, og det er varierende hvor bevisst aktøren er om sitt ønske. Hvis det er slik at dette ønsket innebærer *first-order desires*, altså at det refererer til en spesiell handling, så kan dette ønsket bare være en blant mange andre ønsker. Det igjen kan bety at noen av ønskene er sterkere enn nettopp x, og det kan bety at selv om A ønsker x, så kan det være noe helt annet som til slutt får han til å gjøre x. Frankfurt påpeker at det noen ganger er det faktum at A vil x som gjør at A faktisk til slutt gjør x. Det er i denne betydningen at A sin vilje kommer til uttrykk:

” To identify an agent's will is either to identify the desire (or desires) by which he is motivated in some action he performs or to identify the desire (or desires) by which he will or would be motivated when or if he acts. An agent's will, then, is identical with one or more of his first-order desires”.³⁸

³⁵ Ibid.,12.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 13.

³⁸ Ibid.,14.

En vilje er ikke bare et uttrykk for et ønske eller intensjon om å gjøre noe spesifikt, det er selve den triggeren som resulterer i handling. Det er det Frankfurt kaller *effective desire*.³⁹ Frankfurt hevder at denne *effective desire* er et nødvendig element ved hva som definerer viljen. Han mener det er fullt ut mulig å ha et ønske om å ønske noe, selv om man ikke vil at dette ønsket skal resultere i handling. Det vil si at man da ikke har *first-order desire* om den spesifikke handlingen, samtidig som man har et ønske om at man ønsket x. Det kan skrives opp på denne måten: *A wants to want x*. Som betyr at A ønsker at han hadde et *second-order desire* om noe samtidig som han ikke har et *first-order desire* om den samme tingen. Jeg vil prøve å illustrere dette med et eksempel. Kari kan ønske at hun ønsket å slutte å røyke. Men hun ønsker ikke å slutte å røyke. Derimot for å definere en vilje så må det være at *A wants to want x*, det vil si i første betydningen om å ønske en særskilt handling. Samtidig som man ønsker at dette ønsket skal være den *effective desire* som vil føre til handling. Altså at Kari ønsker å slutte å røyke, og at hun ønsker å ha dette ønsket slik at det kan resultere i en handling.

Å ønske seg en særskilt vilje.

Det vi foreløpig kan konkludere med i forhold til Frankfurts tekst er at selve gjenkjennelsen av sin egen vilje er noe spesifikt for *a person*. Det er nettopp det som er det spesifikt menneskelige. Frankfurt gjør også en dypere redegjørelse for hva han mener kjennetegner en person. Det er ønsket om at et spesielt ønske, altså *second-order desires*, skal være hans vilje. Dette er hva han kaller *second-order volitions*. En som ikke har dette ønsket om å ha en spesifikk vilje er noe Frankfurt kaller *wanton*.⁴⁰ Det vil si en som ikke bryr seg om i hvilken retning sine ønsker går. En *wanton* er ikke annerledes enn andre med tanke på rasjonelle evner, det er bare at han ikke bryr seg om hvilken retning hans ønsker tar. En *wanton* kan muligens være en person som estetikerens i Kierkegaards *Enten/eller*. Estetikerens er en karakter som ikke tror at de valgene han gjør utgjør noen forskjell verken for han selv eller sine omgivelser. Så han lar seg rive med av det som måtte friste i øyeblikket. Frankfurt mener altså at en av de

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., 17.

viktigste karakteristikkene av en person er å finne i viljen, men det vil ikke si at man kan ha vilje uten rasjonalitet:

”The structure of a person’s will presupposes, accordingly that he is a rational being.”⁴¹

Frankfurt prøver å vise dette skillet, mellom *person* og *wanton* ved å komme med et eksempel på to narkomane. Den ene er en *unwilling addict*, som vil si at han har to *first-order desires* som står i konflikt med hverandre. Han ønsker å ta stoffet, samtidig som han ikke ønsker å ta stoffet. Det er det at han ønsker at det siste ønsket, om å ikke ønske å ta stoffet, skal være det som resulterer i hans handling bli hans vilje er det som også gjør han til *person*. På den andre siden har du en *wanton*, en narkoman som ikke bryr seg om det ønsket som resulterer i en handling er resultat av sin vilje eller ikke. Han tenker ikke over om et av *first-order desires* er større enn et annet. Den som er *unwilling addict* assosierer seg derimot mer i retning av et av ønskene fremfor et annet. Derfor kan, som Frankfurt påpeker, *the unwilling addict* si at når han tar stoffet så det er noe utenfor sin egen vilje som gjør at han tar stoffet.

”When a person acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without. When a wanton acts, it is either.”⁴²

Denne distinksjonen Frankfurt gjør setter søkelys på betydningen av fri vilje, eller mangel på sådan. Han stiller seg spørsmålet om hva som nettopp er *freedom of the will*. Han sier at en av de tradisjonene det har vært for å definere en slik frihet er at man gjør hva man vil gjøre. Som riktig påpekt er denne forklaringen vag. Han mener den gir oss et bilde av en som handler fritt, men at det er annerledes med tanke på om en aktørs vilje er fri. Også et dyr kan handle fritt, eventuelt løpe i den retningen den vil. I følge Frankfurt så kan et menneske være hindret i å fysisk gjøre det han vil, men det vil ikke bety at han mister *the freedom of the will*. For mennesket kan fortsatt skape ønsker og tanker om hvilke ønsker som er av størst betydning.

” The question of the freedom of his will does not concern the relation between what he does and what he wants to do. Rather, it concerns his desires themselves. “⁴³

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 19.

⁴³ Ibid., 20.

For å belyse dette, sier Frankfurt at *the unwilling addict* ikke har fri vilje. Hans vilje er ikke den han vil ha. På en annen måte er heller ikke *the wanton* fri med tanke på vilje. Forskjellen her ligger i det faktum at for den ene er det et problem å mangle denne viljen, for den andre er det ikke et problem. Et viktig poeng som jeg mener Frankfurt gjør her er å sette fokus på betydningen av å ha et ønske om en vilje, altså *second order volitions*. For jeg ser at det er en stor sjanse for at hvis man ikke identifisere seg spesifikt med et av sine ønsker så blir man lett handlingslammet. Hvis man ikke godt nok eller av ulike grunner har klart å identifisere seg med en av sine *second-order desires*, så vil det man gjør kanskje føles uten tilstrekkelig mening. Man handler uten at det nødvendigvis er så viktig for deg.

Muligens er en slik vinkling for enkel? Hvis det er slik at et menneske ikke har så mange formeninger om hvilke eller hvordan gjennomføringen av sine ønsker foregår, så er det kanskje problematisk å si at det er et problem? Man kan tenke seg at man kunne la seg rive med av det som skjer i øyeblikket, og hvorfor skulle det nødvendigvis være et problem? Selv om det ikke var problematisk for hovedpersonen selv, så kan det være langt mer alvorlige hendelser knyttet til dette. En likegyldighet er muligens noe av den største trusselen med tanke på situasjoner hvor det krever en bevisstgjøring. I krig, ulykker, tragedier eller mindre hendelser så tror jeg i sterk grad på betydningen av at mennesker har en visjon om hva som skal være dets rettesnor i livet. En slik definering av seg selv eller sin vilje, sammenfaller selvfølgelig ikke nødvendigvis med hva et flertall vil si er gode handlinger. Det er flere bevis på at folk som har hatt sterke viljer eller ønsker om en spesiell vilje har vært årsak til noen av de verste overgrep i verden. Desto viktigere er det da at andre også kan stå i mot slike ugjerninger med sine overbevisninger.

Frankfurt avslutter også sin artikkel med å belyse hvorfor en slik definering av person og dens vilje er viktig og hvorfor viljesfrihet er ønskelig.

”The enjoyment of a free will means the satisfaction of certain desires – desires of the second or of higher orders- whereas its absence means their frustration.”⁴⁴

⁴⁴ Ibid., 22.

Det å ikke føle fri vilje resulterer i frustrasjon, hvis du er deg bevisst at det er noe som er ønskelig, og du er en person med *second-order volitions*. Da er det ikke likegyldig hvordan man definere seg med de valgene man gjør. En slik fokusering rundt ønske om handling og resultatet er da også viktig med tanke på når et menneske kan sies å være moralsk ansvarlig for en handling. Hvis det er slik at selve vår identifikasjon med våre intensjoner er det som definerer oss, så er det kanskje også det som gis uttrykk for i en handling. En slik refleksjon er viktig fordi den gir en nærhet til våre handlinger og hvordan vi ønsker at de skal være. Hos Frankfurt avgjøres da nemlig hvordan vi kan være moralsk ansvarlige i forhold til hvor stor grad man identifiserer seg med sin vilje, og ikke i hvilken grad vi hadde mulighet til å gjøre noe annerledes i en spesiell situasjon. Men i hvor stor grad er det at vi egentlig kan skille mellom hvilke ønsker hos oss selv som er viktigere enn andre? Vi kan ha motstridende ønsker om hva som skal definere vår vilje, altså hva som skal være den *effective desire*.

Frankfurts helhjertethet.

Problemet med at vi mennesker ofte har ambivalente følelser til våre ønsker i livet er et problem Frankfurt også er seg bevisst. Det er noe ved oss mennesker som gjør oss særskilte og det er blant annet at vi bryr oss om hvem vi er, og hva vi gjør. Dette er et poeng også Frankfurt sier en god del om i sin artikkel om *Identification and Wholeheartedness*⁴⁵. Hvordan er det vi forholder oss til de ønskene som driver oss til handling? Vi kan ha en del ønsker vi har som vi på et annet plan egentlig ikke ønsker å ha. Frankfurt bruker da altså begrepet om *wholeheartedness* for å beskrive hva slags identifikasjon man kan ha med sine ønsker eller intensjoner. Som jeg har beskrevet ovenfor så kan vi operere med flere forskjellige måter å identifisere oss med våre ønsker. Det at *A wants x* kan ha ulike konnotasjoner som vi ikke alltid er oss like bevisst. Jeg kan ønske å sykle hver morgen til jobben fordi jeg vet at jeg trenger treningen det gir, samtidig kan jeg også ønske å ta bussen for da kan jeg sove litt ekstra. En slik ambivalens eller splittethet tror jeg det er ganske vanlig å føle. Altså det å ønske noe og samtidig ønske det motsatte. Det kan også være en ubalanse eller konflikt i forhold til det en person virkelig ønsker skal være hans vilje. Å være i en slik konflikt er

⁴⁵ Harry Frankfurt, "Identification and Wholeheartedness", i *Perspectives on Moral Responsibility*, 170-187, red. av John Martin Fischer and Mark Ravizza, (Ithaca og London: Cornell University Press, 1993).

det Frankfurt mener karakteriseres med at en person mangler helhjertethet. Men hva vil det egentlig si at en person er helhjertet i forhold til *higher order volitions*? Altså til de ønskene man ønsker skal resultere i en viljesakt, og at man gjør det man virkelig vil gjøre.

Selv Frankfurt påpeker at et slikt hierarkisk system kan føre til en uendelig regress med ulike ønsker. For hvordan skal man kunne avgjøre hva som er det viktigste eller hvilket ønske som skal få forrang? For man har jo ofte flere slike ønsker samtidig. Frankfurt skriver at man skal eller burde identifisere seg gjennom erfaring slik at et ønske blir sitt eget.

” This does not mean that it is through the exercise of the will that the desire originates; the desire may well preexist the decision made concerning it. But even if the person is not responsible for the fact that the desire occurs, there is an important sense in which he takes responsibility for the fact of having the desire- the fact that the desire is in the fullest sense his, that it constitutes what he really wants- when he identifies himself with it.”⁴⁶

Det er noen ganger slik at de ønskene vi har kan føles som om de er utenfor oss selv, selv om de er *second- order volitions*. Frankfurt sier at deres plass i et hierarkisk system gir ingen klarere forklaring på hva det vil si å identifisere seg mer eller mindre med noen av disse ønskene. For nettopp det ønsket som på et vis rangerer høyest og som vinner frem, er også et vi samtidig kan føle oss totalt fremmed i forhold til.

Det at noen tar en avgjørelse om å gjøre et av sine ønsker til sin vilje, forklarer eller sammenligner Frankfurt med det å løse et matematisk problem. Noen ville løse en oppgave og så få et resultat og tenke at det er bra nok. Det ville være lik en *wanton* som ikke er særlig interessert i om det ønsket han har er så viktig for han heller ikke. Så er det andre igjen som vil gå over svaret en gang til og sjekke om det er riktig. Noen vil kanskje gjøre dette flere ganger slik at de faktisk er helt sikre på at det er det riktige svaret. På samme måte kan man i forhold til sine ønsker vurdere om de skal ha den forrang eller plassen de har fått. Det er i det øyeblikket du lar et svar være et svar og stoler på at det skal holde mål at du bestemmer deg for noe. På samme måte så kan man bestemme seg for at et spesifikt ønske skal være det som er sin egen vilje. En slik bestemmelse skal være slik at man kan tenke seg at det senere ikke ville være problematisk å forholde seg til dette, selv om det skulle komme nye alternative svar.

⁴⁶ Ibid., 181.

Det garanterer ikke for at det er riktig, det er vel heller et valg man tar om at det som er bestemt er riktig nå. Selv om man har bestemt seg helhjertet for et ønske, så kan man samtidig ha motstridende ønsker som står i konflikt med hverandre. Men en person som helhjertet har bestemt seg for noe, trenger ikke være usikker på hvilket ønske som han identifiserer seg dypest med. I den forstand er det et element ved det å være menneske at vi også kan bestemme oss for noe:

” Since it is most conspicuously by making a decision that a person identifies with some element of his psychic life, deciding plays an important role in the formation and maintenance of the self. “⁴⁷

Det er kanskje på denne måten mennesket kan være i stand til skape seg selv, eller identifisere seg med de grunnene for valg uten å måtte være ultimat ansvarlig for dem. Vi kan på denne måten kanskje være delvis ansvarlige for den vi er, fordi vi har bestemt oss for noen ønsker som skal være retningsledende i våre liv. De igjen påvirker hva vi gjør senere i livet. Muligheten for å gjøre noe annerledes i en bestemt situasjon er da mindre viktig hvis intensjonen bak handlingen kan sies å være din egen. Din egen på den måten at det er noe du har bestemt deg for og som du helhjertet identifiserer deg i forhold til.

En slik måte å bestemme seg for en intensjon, og være ansvarlig for en handling fordi man identifiserer seg med den, kan likevel synes å være problematisk. For som Frankfurt har vært inne på før, så er det mange ganger vi har denne indre konflikten mellom hva vi ønsker skal være våre intensjoner. Det å bestemme seg for den ene fremfor den andre garanterer vel ikke at vi skulle gjøre det vi har mest lyst til. Hva om det er de andre intensjonene som fører frem? Da ville Frankfurt si at en personen ikke var fullstendig helhjertet i forhold til det han hadde bestemt seg for.

” All a decision does is to create an intention; it does not guarantee that the intention will be carried out. “⁴⁸

Så det å bestemme seg for en intensjon resulterer ikke nødvendigvis i den viljesakten som du ønsker. Da er heller ikke bestemmelsen helhjertet, men det gir kanskje et større rom for at det skal komme til å skje. Selv om andre impulser, både fra

⁴⁷ Ibid., 183.

⁴⁸ Ibid., 185.

en selv og fra ytre omstendigheter påvirker en, så gir en overveielse kanskje en retningslinje både for hvor man plasserer nye overbevisninger og hvilke nye handlinger man gjør. Selve konflikten vi kan ha i oss selv i forhold til de intensjonene vi bestemmer oss, for er det som *wholeheartedness* forholder seg til.

Men det å kunne vite hva en helhjertet handling er, synes også å være vanskelig. Frankfurt innrømmer at vi ikke kjenner våre hjerter godt nok til å vite at det vi sier er viktig faktisk er så viktig eller riktig. Men det å være sikker på at det man har bestemt seg for er riktig for en selv er kanskje ikke poenget, for man vet ikke. Poenget er muligens det at man bestemmer seg for det man tror er nærmest til det man virkelig vil.

Noen betraktninger om modellen.

I dette kapittelet har jeg presentert deler av Frankfurts hierarkiske modell. Det vil si hvordan vi selv forholder oss til vår vilje. Moralsk ansvarlighet forholder seg da til om vi gjorde det vi ønsket å gjøre, og om det var et uttrykk for viljen vår slik vi ønsker den skal være. Denne viljen kan igjen være noe vi i mindre eller større grad identifiserer oss med eller er fornøyd med. Det kan også være en vilje som ikke er fri. Den ufrivillige rusavhengige handler blant annet i forhold til en vilje som ikke er hans egen. Den fysiologiske avhengighetsfaktoren har gjort det slik at denne viljen blir personens vilje. Men den er ikke en vilje han identifiserer seg med, eller helhjertet forholder seg til. Han har muligens et ønske om at det er noe annet som styrer han i livet, enn det som faktisk er tilfellet. Så frihet til å gjøre hva han vil handler ikke bare om det fysiske rommet, men det indre livet vi også er.

Disse tankene Frankfurt sier oss noe om at relasjonen vi har til det vi gjør er viktig i forhold til om vi kan avgjøre om noen er moralsk ansvarlige. Vi har generelt lettere for å forstå at en som er avhengig av rus ikke klarer å ha en jobb, enn en som ikke er det. Rusen forklarer en del omstendigheter som gjør at vi muligens tenker oss en moderering av ansvarlighet i visse tilfeller. Samtidig kan man kanskje se at behovet for alternative muligheter ikke er av så stor betydning for å avgjøre om en person er moralsk ansvarlig. Likevel sier selv Frankfurt at hvis det er slik at den eneste grunnen til at en person gjorde slik han gjorde var på grunn av at han ikke hadde muligheten til å velge noe annet, så bortfaller ansvarlighet.

I neste kapittel vil jeg vil se litt nærmere på denne tematikken i forhold til det å ha blandede eller motstridende ønsker om hva sin faktiske vilje skal være. Frankfurt er opptatt av det at konflikten ofte er mellom ønskene. Det er kanskje derfor han tenker seg at begrepet om en slags helhjertethet i forhold til en vilje er den definerende faktoren som avgjør om vi føler at viljen er vår egen. Istedenfor å snakke om en ultimat ansvarlighet, men en helhjertethet form for ansvar gjør det det kanskje lettere å ta ansvar for den viljen vi har. Slikt sett klarer muligens Frankfurt å unngå problemet med ultimat ansvarliggjøring, for en slik teori krever ikke at vi er ultimat ansvarlige for de valgene vi gjorde tidligere i livet og som var med å forme vår karakter. Slik jeg har påpekt kan en slik forklaring ha svakheter på den måten at man vanskelig kan forklare hva eller hvem som påvirket deg slik at du ble formet slik du faktisk er. Istedenfor ser han på det faktiske forholdet du nå har til viljen din. Slik kan man avgjøre hvilken relasjon du har til handlingen. Derfor er man heller ikke nødvendigvis avhengig av andre valgmuligheter.

Men selv om Frankfurt ikke får problemer med å forklare seg i forhold til ultimat ansvarlighet så har hans teori en annen utfordring. For hvis ansvarlighet avgjøres av i hvor stor grad aktøren føler at hans handling var i samsvar med hans vilje, hvordan skal man ytre ståsted kunne vurdere om en person er moralsk ansvarlig for det han gjør? Er det bare aktøren selv som skal kunne definere om han gjorde det han ønsket å gjøre og i så måte kunne være ansvarlig? Et annet viktig poeng er hvordan vi vet at det ønsket vi har er et ønske vi på et annet nivå tar ansvar for å eie. På hvilken måte har vi fått dette ønsket? Hvor har det sin opprinnelse og hva er vårt forhold til det?

Jeg har allerede i korte trekk presentert Frankfurts tanker om prinsippet om alternative muligheter og vil nå vise til et av de eksemplene Frankfurt bruker for å se hva som kan være problematisk med et slikt prinsipp i forhold til å vurdere moralsk ansvarlighet. Det også kan vise oss mer hva Frankfurt mener med å være ansvarlig for en viss type handling, og hvilken betydning ønsket har i en slik sammenheng.

Eksemplet går ut på at en person Jones skal gjøre en spesifikk handling. Hvis det skulle vise seg at Jones ombestemmer seg, så vil en viss mister Black tilse at Jones likevel gjør det han i utgangspunktet hadde bestemt seg for å gjøre.

” Black takes effective steps to ensure that Jones 4 decides to do, and that he does, what he wants him to do. Whatever Jones 4’s initial preferences and inclinations, then Black will have his way.”⁴⁹

Som Frankfurt skriver så kan det være ulike måter Black kan styre Jones 4. Det kan f.eks. være at han har kontroll over hans nervesystem, uansett så er ikke Jones i stand til å gjøre noe annet enn denne spesielle handlingen. Poenget til Frankfurt er at Jones uavhengig av om Black blander seg inn, ønsker å gjøre den spesifikke handlingen så derfor kan han også holdes moralsk ansvarlig for den. Handlingen vil uansett komme til å skje selv om Jones skulle finne på å ombestemme seg, men det har ikke noe å si. Jones gjorde det han hadde planlagt å gjøre. Hvis det hadde vært slik at Jones kunne gjort noe annerledes er det ikke sikkert at han ville ha gjort det. De ulike handlingsalternativene gir ingen garanti for at det hadde blitt gjort annerledes, eller det forklarer på ingen måte hvorfor han gjorde som han gjorde.

” When a fact is in this way irrelevant to the problem of accounting for a person’s action it seems quite gratuitous to assign it any weight in the assessment of his moral responsibility. Why should the fact be considered in reaching a moral judgement concerning the person when it does not help in any way to understand either what made him act as he did or what, in other circumstances, he might have done? “⁵⁰

Frankfurt har et poeng her, men det gjør det likevel vanskelig ytre sett å avgjøre om en person er ansvarlig eller ikke. Et annet poeng er hvordan har han fått dette ønsket. Hvis en person hjernevasket til å ønske å skade en annen person, så er det vanskeligere å se bare på selve ønsket en person har om en spesifikk handling.

Jeg vil i neste kapittel se på deler av Fischers og Ravizzas teori om moralsk ansvarlighet. De tar utgangspunkt i noen av de argumentene Frankfurt har presentert, men har en ny alternativ variant. Deres teori mener jeg rommer flere forklaringer i forhold til hva eller hvilke grunner en aktør har for en handling. Den gir også muligens større muligheter for å se om en person kan være moralsk ansvarlig fra et litt annet ståsted enn det Frankfurt forklarer. I forhold til Frankfurts teori så må man kanskje gjøre det tydeligere hva de grunnene for det vi gjør faktisk forholder seg til, eller hva de må forholde seg til. På den måten kan man kanskje se om den viljen som kommer til uttrykk

⁴⁹ Frankfurt, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, 6.

⁵⁰ *ibid.*, 8.

er noe aktøren selv har en viss kontroll over og som gjør handlingen hans egen. Jeg mener Fischer og Ravizza har kommet et steg videre på veien til å forklare hva en slik intensjon hos aktøren må stå i forhold til og hvilke forutsetninger slike handlinger faktisk rommer. En forutsetning som de snakker om er at man må ha en viss type kontroll i det man gjør, en kontroll som har relevans for selve handlingen. Handlingen synes også å måtte stå i et slags forhold til en reseptivitet aktøren har i forhold til tilstrekkelige grunner for valget.

Kapittel 4. John Martin Fischer og Mark Ravizzas teori om moralsk ansvar og kontroll.

Hva slags kontroll trenger vi?

Muligens er det ofte slik at vi forbinder ansvarlighet i forhold til en handling med det at aktøren har en viss kontroll i den aktuelle handlingen. Hva som menes med kontroll kan være forskjellig. Kontroll kan forstås som den muligheten aktøren har til å velge mellom ulike alternativer, eller en kontroll over hva man ønsker, eller muligens at man kan gjennomføre det ønsket man har om en viss type handling. Hva slags type kontroll man trenger for å kunne sies å være moralsk ansvarlige er det blant annet Fischer og Ravizza tar opp i *Responsibility and Control*⁵¹. Her argumenter de for at det bare er en viss type kontroll som trengs for at en person kan sies å være moralsk ansvarlig. En slik type kontroll kaller de *guidance control*⁵², det vil si at aktøren har mulighet til å gjøre den handling han ønsker. *Regulative control*⁵³ er den muligheten man har til å gjøre noe annet. De er altså enige med Frankfurt i det at alternative muligheter ikke er nødvendig for moralsk ansvarlighet.

Jeg er også tilbøyelig til å mene at *guidance control* er det eneste vi trenger for å kunne stilles ansvarlig for en type handling, men jeg ønsker her likevel å problematisere en slik "løsning" på problemet. For som jeg tidligere har nevnt så er motivasjonene eller ønskene i forhold til en handling av stor betydning. Det kan være en indre konflikt mellom de ønskene man har og det kan være vanskelig å se hvor ønskene kommer fra. Noen ganger synes det også som om behovet for å kunne gjøre noe annet må være tilstede.

Jeg har allerede kommet med visse eksempler fra Frankfurts tekst, som viser at selv om utfallet av en type handling er determinert til å skje, så kan personen stilles til ansvar for det han i utgangspunktet ønsket å gjøre. Handlingen ser ikke ut til å være å unngå selv om hovedpersonen skulle ombestemme seg og ikke ønske å fullføre det han hadde tenkt til å gjøre. Det ville være noen andre som ville tilse at det som var planlagt likevel ville skje ved å kontrollere aktøren. I et slikt tilfelle har ikke personen andre muligheter. La meg komme med et eksempel, som er i Frankfurts stil:

⁵¹ Fischer og Ravizza, *Responsibility and Control, a theory of Moral responsibility*.

⁵² Ibid., 34.

⁵³ Ibid., 31.

Lisa er ikke spesielt glad i sin gamle bestemor. Bestemoren har alltid mast på Lisa om at hun må gifte seg, etablere seg og få barn. Lisa har derimot ikke prioritert familie, men har heller lagt stort fokus på det å utdanne seg. Lisa er lei maset, dessuten vet hun at bestemoren har godt med penger som Lisa vil arve når hun dør. Dermed bestemmer Lisa seg for å fremskynde bestemorens død. Neste gang hun er på besøk har hun bestemt seg for å helle nok gift i ettermiddagsteen slik at denne stakkars bestemoren dør. Det Lisa ikke vet er at en nevrokirurg har implantert en brikke i Lisa slik at hvis hun skulle få dårlig samvittighet og ikke ønske å ta livet av sin bestemor så vil denne brikken tilse at Lisa likevel går hen og dreper sin bestemor. Lisa rammes ikke av dårlig samvittighet, hun heller gift i bestemorens te av egen vilje slik at hun sovner stille inn.

I dette eksemplet ser vi at selv om Lisa skulle ønsket å gjøre noe annerledes, nettopp angre seg, så har hun ikke muligheten til det. Her er jeg enig med Fischer & Ravizza, at den alternative sekvensen hvor man tenker seg at Lisa blir styrt via en brikke i hjernen ikke undergraver Lisa i den aktuelle handlingen. Lisa utfører til slutt en handling hun selv ønsker å gjøre og det uten tvang. Det er også her Fischer & Ravizza legger fokuset på det som skjer i selve handlingen. Lisa utfører en handling som hun selv har ønsket, og hun besitter *guidance control*.

Fischer og Ravizza har visse betingelser de mener må være tilstede for at en person kan være ansvarlig. Det er som nevnt tidligere at personen som utfører en spesifikk handling har *guidance control*, det vil si at aktøren har eierskap til de mekanismene som virker i den aktuelle sekvensen. Å ha et eierskap til en slik type mekanisme alene er ikke nok, men aktøren må også besitte en form for moderat fornuftrespondering. Det vil si at hvis han i en spesiell handling benyttet en spesiell mekanisme K, så må han samtidig se at det kunne være grunner for å gjøre noe annet i et annet scenario. Disse verdiene eller grunnene som han responderer til må være noe som er forståelig fra et tredjemanns synspunkt, og at det er mulig at man i det minste en gang kunne valgt å gjøre noe annerledes.⁵⁴

Det å forholde seg til sin egen mekanisme på denne måten er det Fischer & Ravizza karakteriserer som å ta ansvarlighet. Det er noe vi som barn lærer å gjøre. Man lærer at måten jeg virker i omgivelsene mine har betydning og det faktum at andre responderer til det jeg gjør. Slik lærer vi å bli moralske agenter. Dette kaller de en ikke-refleksiv måte å forholde seg til å det å ta ansvar for hvem du er og hvordan du handler. En mer refleksiv måte å forholde seg til dette på er å vurdere om man er et riktig mål for disse reaksjonene. Senere kan man kanskje få et mer bevisst forholdt til de

⁵⁴ Ibid., 244.

mekanismene man virker etter. Man ser på seg selv som et vesen med evne til å praktisk resonnere. Ved å forholde seg til seg selv på denne måten, så besitter vi en *standing policy* i forhold til denne særskilte mekanismen. Jeg forstår en slik *standing policy* ved det at man på et vis tar ansvar for de mekanismene man fungerer med, og på den måten kan man også være et moralsk vesen. Det er også en forutsetning for at man ved senere anledninger skal kunne være ansvarlig at man har dette forholdet til den relevante mekanismen. Slikt sett har den moralske identiteten en historisk relevans. For aktøren må forut for den aktuelle handlingen ta ansvar for den spesifikke mekanismen som han virket etter. Det må være hans egen mekanisme.

Nå har jeg kort introdusert noen av de kriteriene Fischer & Ravizza fremlegger for å kunne si at noen skal kunne være moralsk ansvarlige. Jeg vil nå gå grundigere inn på hva disse kriteriene innebærer. Jeg vil også legge frem noen eksempler som muligens problematiserer noen av deres tanker om moralsk ansvarlighet, men også å se på hvilke flere nyanser de fremhever i de handlingene vi kan stilles moralsk ansvarlig for.

Hvilke muligheter trenger vi for å kunne være ansvarlige?

Tidligere har jeg skrevet om Kane og hans mening om at man trenger muligheten til å kunne gjøre noe annerledes. Man trenger *alternative possibilities* for å kunne velge hvordan vi skal være. Jeg tror at man i en forstand trenger muligheten til å kunne velge noe på en annen måte en eller annen gang, men at det ikke er et nødvendig kriterium ved ethvert valg vi tar. Kanskje er det heller ikke nødvendig å vite om jeg hadde muligheten til å gjøre noe på et annet vis, så lenge jeg tror jeg har muligheten til å handle annerledes eller noen ganger slik man ønsker.

Som tidligere nevnt påpeker Bernstein hvorvidt vi kan være ultimat ansvarlige for det vi gjør. For en slik ultimat ansvarliggjøring ser ut til å forutsette en ultimat frihet. Det vil si en frihet i forhold til hvordan vi er, og et ansvar for hvordan vi er skapt eller blitt til. En slik ansvarlighet kan vi ikke bevise. Er det i det hele tatt mulig? Kanskje er den eneste muligheten vi har for å kunne besitte et slikt ansvar, en forutsetning om at vi kunne ha valgt oss selv før vi ble født? Men slik er det vel ikke, eller hvis det er slik at vi har bestemt eller lagt grunnen for oss selv, så vet ikke om det. Derfor er muligens *guidance control* den eneste formen for reell kontroll vi kan utøve og vurdere opp mot en handling.

Kanskje er en slik aksept av sin egen begrensing muligheten man har for å handle fritt, eller i en slags følelse av frihet? I sin artikkel *Morality as freedom*⁵⁵ prøver Christine Korsgaard å vise hvordan Kant finner et ståsted hvorfra mennesket skal kunne handle i en verden som ser ut til å være styrt av en naturnødvendighet. Man må handle ut fra ideen om frihet. Et eksempel Korsgaard kommer med i denne sammenhengen er at man kan tenke seg at man en dag er styrt av et instrument som bestemmer hva du tenker. Vet du om dette, så kan du plutselig bestemme deg for å gjøre det motsatte av det du hadde tenkt deg. Men det igjen kan være programstyrt. Poenget her er at dette instrumentet ikke kan gjøre valg for deg.

”In order to do anything, you must simply ignore the fact that you are programmed, and decide what to do – just as if you were free. You will believe that your decision is a sham, but it makes no difference.”⁵⁶

Her ser vi Korsgaard viser et eksempel på hvordan Kants teori om fri vilje kan ses på som kompatibilistisk. Som Korsgaard påpeker så gir den oss et praktisk ståsted å handle ut fra. På samme måte kan man kanskje si at vektleggingen av *guidance control* er den muligheten vi har for å knytte en handling mot mennesket. Poenget er muligens ikke å vurdere om vi kan være ultimat frie, men å finne noen holdepunkter hvor vi kan se at det vi gjør står i sammenheng med hvem som gjør det. Jeg vil nå videre se litt nærmere på noen av de begrepene Fischer & Ravizza mener er nødvendige for å si at noen er moralsk ansvarlige.

Reasonsresponsiveness.

Som sagt vektlegger Fischer & Ravizza betydningen av å se på selve hendelsen, *actual sequence*, for å kunne avgjøre om en person er ansvarlig. De mener at aktøren kan sies å være ansvarlig hvis det er slik at han i den aktuelle handlingen var mottagelig for en slags fornuftsrespondering, *reasonsresponsiveness*.⁵⁷ De bruker et eksempel som de kaller *Frankfurt-type*- eksempel. Et eksempel går blant annet ut på at en person Sam har bestemt seg for å skyte borgermesteren. Det er det som faktisk skjer i den

⁵⁵ Christine, Korsgaard, “Morality as freedom, Creating the Kingdom of Ends.”, (Cambridge: Cambridge University Press reprinted 1997)

⁵⁶ Ibid., 163.

⁵⁷ Fischer & Ravizza, *Responsibility and Control, a theory of moral responsibility*, 39.

aktuelle handlingen. For å vise at en handling kan være determinert og aktøren samtidig kan sies å være ansvarlig for den, viser de til en alternativ sekvens. I den alternative sekvensen er det en annen person Jack, som påvirker Sam til å skyte borgermesteren. Dette kan Jack gjøre fordi han har installert en brikke i Sams hjerne som han har mulighet til å manipulere. I den aktuelle sekvensen hvor Sam faktisk skyter, så utfører han en handling som er resultat av hva han ønsket å gjøre. Han benytter sin egen praktiske fornuft. Med den praktiske fornuft så mener jeg de kognitive prosessene som kan sies å stamme fra han selv. I den alternative scenen er det Jack som gjennom en spesiell brikke påvirker utfallet. Det er i den aktuelle handlingen at Sams mekanismer, eller rettere sagt, mekanismene i selve handlingen er *reasonsresponsive*. I den alternative er de det ikke. Det vil si at selve handlingen ikke stammer fra Sams måte å bruke sin praktiske fornuft. Dermed er Sam i den aktuelle handlingen ansvarlig for det han gjør.

Fischer og Ravizza nevner tilfeller hvor som oftest ansvarligheten faller vekk, som med hypnose, rusavhengighet, sterke fobier, eller uimotståelige psykologiske impulser.⁵⁸ I slike tilfeller hvor en person ikke er i stand til å gjøre noe annerledes, så synes det som om ansvarligheten frafaller.⁵⁹ I slike eksempler ser det ut til at mangelen på *regulative control* er det som gjør at man ikke kan stilles til ansvar:

” Thus, it appears that the actual operation of what is intuitively a responsibility-undermining factor rules out moral responsibility because it rules out freedom to otherwise (and thus regulative control).⁶⁰

De sier derfor at det er normalt eller lett å vektlegge betydningen av *regulative control*. De prøver derfor å vise ved å vektlegge den aktuelle sekvensen at en slik kontroll ikke er nødvendig. For i deres Frankfurt- eksempler viser de at i den aktuelle sekvensen så spiller ikke disse *responsibility- undermining factors* en rolle. Det er derfor de ønsker å legge fokuset på det som faktisk skjer i en slik case.

” That is, these cases invite us to develop what we shall call an ”actual-sequence” account of moral responsibility. By an “actual-sequence” approach, we mean an approach to moral responsibility that does not require alternative possibilities”.⁶¹

⁵⁸ Ibid., 36.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ ibid.

⁶¹ Ibid., 37.

Flere valg er kanskje preget av tvil, eller tvetydighet. Hva er det da som faktisk gjelder som *responsibility-undermining factors* og i hvor stor grad? Eller sagt på en annen måte; i hvor stor grad trenger vi *reasonsresponsiveness*? En sterk *reasonsresponsiveness* vil være:

” ...if K were to operate and there were sufficient reason to do otherwise, the agent would recognize the sufficient reason to do otherwise and thus choose to do otherwise. “⁶²

Fischer og Ravizza ønsker derimot å forsvare en svakere form for *reasonsresponsiveness* som nødvendig betingelse for moralsk ansvarlighet. Det vil si at det man trenger for å kunne stilles til ansvar er at det i et annet tenkt scenario eller verden, så ville det være grunner som kunne være tilstrekkelige for å handle annerledes. Selv om det i den aktuelle handlingen ikke var tilstrekkelige grunner til å gjøre noe annet, så ville det en annen gang kunne være det. Aktøren må også være i stand til å gjenkjenne disse grunnene:

“If causal determinism is true, then any possible scenario (with the actual natural laws) in which the agent does otherwise at time T must differ in some respect from the actual scenario prior to T. The existence of such possible scenarios is all that is required by our theory of moral responsibility. “⁶³

De nyanserer likevel hva som menes med en *weak-reasonsresponsiveness*, fordi de ser at det kan være problematisk å si at det er det eneste som trengs i moralsk sammenheng. En slik respondering er muligens for svak. Aktøren kan si at det er en viss grunn til at han kunne handle annerledes. Men hvis grunnen for å gjøre noe annet ikke står i forhold til andre ”gode” grunner, det vil si har en slags forankring i realitetene, så vil det være å ha for svak *reasons-responsiveness*. Disse grunnene må være noe som man fra et tredjemannsperspektiv har mulighet til å se. Selv om man ikke trenger sterk mulighet for å handle i forhold til disse grunnene, så trenger man å kunne forstå og forholde seg til andre relevante grunner for å gjøre noe annerledes. Man trenger ikke sterk reaksjonsevne til å kunne gjøre noe annet. Det som er viktigere er muligheten for å

⁶² Ibid., 41.

⁶³ Ibid., 52.

se de alternative grunnene. Som Fischer & Ravizza skriver så trengs det en slags regularitet i forhold til å gjenkjenne grunner for andre valg:

“For an agent to be responsible, then, he must act on a mechanism that is regularly receptive to reasons and at least weakly reactive to them.”⁶⁴

De understreker at disse grunnene ikke bare må være fornuftsbaserte, men også ha en moralsk betydning. En slik forståelse av moralske grunner betyr ikke at man besitter en objektiv sannhet om det riktige valget. Det er heller en forståelse av at også andre besitter samme evne, eller har egne moralske grunner:

”Nor does the theory depend on the assumption that there is some objective moral standards against which every agent is judged. (...) That is, the pattern in question must show that the agent (when acting on the actual mechanism) recognises that other person’s claims give rise to moral reasons that apply to him. “⁶⁵

Jeg vil nå belyse noen av de gråsonene og variasjonene som valgene våre inneholder for å se på ulike problemene man møter når man diskuterer moralsk ansvar. Det kan være tilfeller hvor det er vanskelig å se at aktøren føler at de besitter en form for *guidance control*, eller det kan være at det ønsket de har ikke er noe som de selv føler at de har valgt.

Kontroll sett i forhold til indre tvang.

I eksempelet med Lisa ser det ut til at hun har et klart ønske om hva det er hun ønsker. Men som jeg har vært inne på tidligere så er ikke alltid våre ønsker så klare og tydelige. Tvilen, usikkerheten, ønskene eller vissheten om å ønske noe annet er muligens vel så viktige? Eller hva hvis de ønskene som du styres av er drevet av en indre tvang? En tvang som man vet eksisterer i seg selv og som du kan forholde deg til rasjonelt de gangene du ikke drives av den. En tvang som kan minne om nettopp rusavhengighet, fordi den er så styrende i livet. Er det ikke da slik at vi trenger *regulative control* over de handlingene vi gjør for å kunne sies å være ansvarlige? Eller den reelle muligheten for å kunne gjøre noe annerledes?

⁶⁴ Ibid., 81.

⁶⁵ Ibid., 77.

Selv om Fischer & Ravizza konsentrerer seg om en aktuell handling tror jeg det kan være nyttig å tenke seg de grensetilfellene hvor man kan si at man i en og samme handling styres av to ulike ønsker, eller flere. Hvis man tenker seg at en person lider av tvangshandlinger eller tvangstanker, så vil ikke det nødvendigvis si at han ikke har noen tanker om hvilke ønsker han ønsker var de som styrte han. Kan man også si at en som styres av tvangshandlinger forholder seg til to rasjonelle systemer? Det tvangsmessige systemet kan sies å være et rasjonelt system, men ulikt normen av det vi tenker oss. Det er et system som vil være vanskelig å forstå fra et tredjemannsperspektiv. Samtidig som man lar seg styre av en slik trang til å utføre tvangsmessige handlinger, så kan man kanskje også forholde seg til hva man normalt burde gjøre. Man forholder seg muligens til et likeverdig ideelt rasjonelt system samtidig med det tvangsmessige. Jeg prøver meg her med et eksempel:

Per lider av tvangstanker eller tvangslidelser. Det medfører at han har et ekstremt behov for å føle seg ren. Hver morgen dusjer han nesten 20 min for å føle at han er ren nok. Dessuten vasker han sine hender og tøyet sitt ofte. Dette medfører at han bruker mye penger på strøm og vaskemidler. Per er gift, og han har to barn. Denne lille familien har ikke råd til at Per bruker så mye varmtvann. Kona til Per klager på han og sier at han må skjerpe seg. Fortsetter du slik, sier hun, så har vi ikke råd til beholde huset vårt. Per skjønner at det er svært alvorlig og han tenker at dette må jeg slutte med. Han vet hva som må forandres og ønsker denne forandringen inderlig selv. Tvangen han sliter med er ingen glede, men den er et visst system som har blitt en viktig del av han. Neste gang Per skal dusje må han forte seg. Klarer han dette? Når han står der i dusjen drives han mellom ønsket om og forte seg og den tanken om at han må dusje litt lenger for å bli ordentlig ren. Tvangen tar overtaket og ønsket om å ”bli” ren er viktigere. Per føler seg skuffet over seg selv, samtidig ville han kanskje si at han ikke hadde noe valg. Tvangen fortalte han hva som var det riktige å gjøre.

Per har her *guidance control* over situasjonen. Han gjør til slutt det han ønsker å gjøre. Men trenger han ikke også *regulative control* for å være moralsk ansvarlig? Hvis han følte at han bare var styrt av sitt tvangssystem, kan han da sies å være ansvarlig for det han gjør? Det som styrte Per til å handle på en spesifikk måte er noe han føler seg fremmed for. Selv om man kan si at han har gjort tvangen til en del av seg selv, så er det et system han føler seg fremmedgjort i. Det føles som om noe tar han og styrer han i den retningen valget tar. Tvangen ”forteller” han hvilken type handling han bør gjøre. Samtidig i en indre dialog tenker han at i forhold til sitt ”ideelle” system, så burde han gjøre det motsatte. Derfor trenger han kanskje muligheten til å gjøre noe annerledes, det vil si ha *regulative control*.

I dette eksempelet ser det ut til at den mekanismen som virker når Per foretar et valg, er en mekanisme som Per på forhånd har tatt ansvar for. Han har en *standing policy* i forhold til den måten han resonnerer på når han blir grepet av tvangen. Denne mekanismen er noe han har gjort til sin egen, selv om den samtidig kan føles fremmed for han. I forhold til Frankfurts termer er denne handlingen ikke helhjertet, for han gjør ikke det han virkelig ønsket å gjøre. Han ønsker begge deler på et *second-order* nivå, men angsten er ikke den viljen han identifiserer seg mest med. Fordi Per har gjort denne tvangsmekanismen til sin egen, så ser det ut som om han også moralsk er ansvarlig for det han gjør. Selv om det kanskje er vanskeligere å se fra et tredjemannsperspektiv hva som er grunnen for handlingen er det likevel ikke en total irrasjonell handling.

Men besitter Per i denne aktuelle sekvensen en form for *reasonsresponsiveness*? Ser han tilstrekkelige grunner til å gjøre noe annet i et annet tenkte scenario? Ja, han ser jo grunnene for å handle etter andre verdier og prinsipper som også er gjenkjennelige fra et ytre synspunkt, altså fra et tredjemanns perspektiv. Per hadde guidance control i selve handlingen, hans mekanismer fungerte i forhold til det han ønsket å gjøre. Han kan tenke seg grunner for å gjøre andre moralske valg, og er også i stand til å gjøre det. Han har en viss grad av *reasonsresponsiveness*, det vil si kanskje er hans evne til å gjenkjenne andre grunner for å gjøre noe annet større enn muligheten for å reagere i forhold til de. Man kan også si at det var forutgående handlinger som var *reasonsresponsive*. Han er i stand til å kjenne igjen nødvendige, relevante og tilstrekkelige grunner for å gjøre noe på en annerledes måte. Han kan også se moralske grunner som ville være tilstrekkelige for å motivere til handling, selv om han ikke er i stand til det i dette tilfelle.

Fischer & Ravizza påpeker også et annet viktig poeng ved det å besitte *guidance control* i en handling. Det er to ulike måter man kan være ansvarlige på eller to ulike typer konsekvenser man kan ha ansvar for. Dette er konsekvenser de kaller *particulars* og *universals*. Årsaken til en partikulær handling er essensiell til den, og nødvendigvis slik den er. I forhold til universale konsekvenser er det ikke slik, da kan det være ulike grunner for at noe skjer. Et slikt skille viser muligens tydeligere på hvilken måte aktøren ikke trenger alternative muligheter for å kunne være moralsk ansvarlige. I mitt eksempel så ser det ut til at Per er ansvarlig for den partikulære konsekvensen at han tar en lenger dusj. Det vil si:

” We suggest that S has guidance control of a consequence- particular C just in case S has guidance control of some act A (i.e., A results from S’s own, moderately reasons-responsiveness mechanism), and it is reasonable to expect S to believe that C will(or may) result from A. ”⁶⁶

I forhold til det å ha *guidance control* til en universell konsekvens så tenker de seg at det er to stadier på veien mot en spesiell hendelse. Det er de indre mekanismene som skjer når noen gjør en handling, og det er den ytre effekten av denne årsaken som igjen resulterer i en handling. For at man skal kunne være ansvarlig i et slikt tilfelle, så må aktøren i forhold til den indre mekanismen være moderat fornuftresponderende. Den ytre handlingen må samsvare til denne handlingen på en sentral måte.

La meg illustrere disse forskjellene med et dilemma. En trikk er ute av kontroll og er ikke mulig å stanse. Et sted underveis deler trikkelinjen seg i to, i enden av den ene linjen står det en bil med en person, mens på den andre linjen er det en buss med flere personer. Jeg har tilfeldigvis muligheten til å velge hvilken av disse banene trikken skal kjøre på. Hvis jeg velger å la trikken kjøre på bilen, så vil flere mennesker overleve i bussen. Jeg velger denne utveien. Er jeg da ansvarlig for det faktum at trikken kjører på noen? Nei, jeg er ikke ansvarlig for den universelle konsekvensen av at trikken kjører på noen. Men jeg er ansvarlig for det valget at den kjørte på bilen istedenfor bussen. Trikken ville uansett kjørt på noen. Hadde det derimot vært slik at jeg av eller annen grunn hadde installert en brikke i trikken, slik at den ikke kunne bremse, så ville jeg være ansvarlig for at noen ble påkjørt. Hadde ikke jeg utført den særskilte handlingen, så hadde det heller ikke skjedd.

Sier mitt eksempel med Per oss noe interessant? Det kan gi oss et perspektiv for å se hva som kan sies å være en agents egen ønskede handling. For i det eksempelet så er det kanskje vanskeligere å se at Per er ansvarlig for sin egen tvang som han noen ganger føler ikke er en del av ham selv.

Denne tvangen kan muligens være en *responsibility-undermining factor*, selv om valget ser ut til at være *reasonsresponsive* i en viss grad. Slike eksempler er noen ganger mer utydelige og det er vanskeligere å se hvilket eierskap personen har til sine mekanismer. I slike tilfeller kan det også kanskje være vanskeligere å avgjøre deres moralske ansvar.

⁶⁶ Ibid., 245.

Jeg brukte dette eksempelet med dusjing, fordi det viser at det ikke er så lett å se når eller i forhold til hva en avgjørelse blir tatt. Men som jeg har sagt tidligere, så lenge Per en gang underveis i handlingen forholdt seg til sine egne mekanismer så kan han også stilles til ansvar. Fischer & Ravizza forholder seg til de mekanismene som foregår i den aktuelle handlingen. Gjennom *Frankfurttype* eksemplene viser de at handling ikke trenger den alternative mekanismen. Det at aktøren ikke har flere alternativer spiller i denne sammenheng ingen rolle. Fischer & Ravizza har da klart å fremme et sterkt argument for en semikompatibilisme som vil si at selv om frihet ikke nødvendigvis er forenlig med en determinert verden, så er moralsk ansvarlighet det.

Så Per kan stilles til ansvar for det valget han foretar seg, selv om han i den aktuelle sekvensen, hvor han faktisk dusjer for lenge, styres av en slags tvang. Men det er en tvang som stammer fra han selv, en tvang som gir mening for han i et eget rasjonelt system. Samtidig er det likevel en handling som ikke gir mening i forhold til det man kunne kalle en normal bruk av sin praktiske fornuft. Men denne normale bruken av sin fornuft er ikke noe som er totalt fremmed for Per. Han bruker den ofte, og noen ganger er det den som dominerer mesteparten av det han gjør, mens andre ganger er det tvangen. Hvorfor er et slikt eksempel interessant? Fordi det kan si oss noe om det å forholde seg til ulike ønsker eller systemer i oss selv. Mennesket er ikke alltid enten friskt eller sykt, ofte beveger mange seg på de grensene som foregår mellom ulike nivåer av refleksjon, følelser, og fornuft. Per er ikke bare psykisk syk, han er også i stand til å kunne reflektere rundt sin egen lidelse. Han fungerer også ved siden av den.

Hvis man tenker seg eksemplet litt annerledes, er det kanskje mer tydelig hvor Per er i forhold til det å ansvarliggjøres for handlingen. Det er et eksempel hvor han benytter hva vi ville kalle mer normale responderende mekanismer.

Per lider av tvangstanker, og ofte er det slik at når han dusjer så er det fordi han er drevet av en slags panikk for å ikke føle seg helt ren. Han dusjer da lenge, gjerne i 20 min. Denne dagen er Per rolig og han føler seg godt. Ingen spesiell hendelse gjør at han føler seg skitten, men han er litt kald og ønsker likevel å ta en dusj for å varme seg. Han står lenge i dusjen, slik han pleier å gjøre, men uten å føle et stress for at det er det han må gjøre. Samtidig har han satt inn litt mat til oppvarming i ovnen som han tenker seg blir klar da han er ferdig med å dusje. Så ringer tidsuret som forteller at maten er ferdig. La oss da tenke oss muligheten av at i dette øyeblikket begynner tvangen å virke, eller den dårlige følelsen. Selv om han ikke følte det som en tvang eller behov da han startet, så blir det nå helt avgjørende å fullføre dusjeremonien. Tvangen vil ikke la han klare å forte seg til å bli ferdig med å dusje, slik at han kunne ta ut maten før middagen er ferdig.

Men i den aktuelle hendelsen blir ikke Per rammet av panikk, han bare fortsetter å dusje litt til for han tror maten klarer seg i noen minutter til i ovnen. I begge eksemplene blir maten brent.

I den aktuelle hendelsen er Per forholder seg til sine fornuftsresponsive sider der han tenker at maten trenger litt mer tid i ovnen. Altså bruk av en mekanisme som man vanligvis vil tenke seg er mer normal. Derfor ønsker han å dusje litt lenger. Han gjør en feilvurdering og ender dermed opp med å svi maten. Men i det alternative eksemplet hvor tvangen tok overhånd, så ser det ikke ut som om han hadde mulighet til å forte seg med å bli ferdig og ikke kunne gjort noe annerledes. De mekanismene som foregikk i den aktuelle scenen forholdt seg til det at aktøren besitter en slags *guidance control* i situasjonen. Selv om han ikke kunne unngått at maten ble brent, så var det de fornuftsresponsive mekanismer som fungerte da han dusjet. Derfor er det i dette tilfellet han som er ansvarlig for handlingen. Samtidig så hadde han også vært ansvarlig hvis det var slik at panikken tok over, slik jeg forstår Fischer & Ravizza. Dette fordi han er i stand til å trekke sammenhenger mellom hva som er tilstrekkelige grunner for å gjøre noe annet.

Dette eksemplet med Per er mer likt de klassiske Frankfurteksemplene, som prøver å vise at man ikke trenger alternative muligheter. Det forholder seg til en aktuell sekvens hvor Per gjorde det han ønsket å gjøre uten at det føltes som en tvang. Selv om tvangen var noe som kom innenfra, er den der ikke konstant. Den er der samtidig med at man kan skyve den bort. Den er ingen ytre tvang i den forstand og er på den måten litt annerledes enn de klassiske Frankfurt eksemplene.

En handling i et historisk perspektiv.

Mitt eksempel med Per og hans dusjing kan muligens brukes som et bilde på det å velge å handle. Det er en handling som forholder seg til en person, men som i tillegg har betydning for en annen gruppe mennesker. Det er en handling som er relasjonell, og den får sin spesielle betydning i denne relasjonen. Bare som en del av et større sammenheng er det at vi kan se dens moralske betydning. Som en handling i seg selv er den vanskeligere å se på som betydningsfull i forhold til moralsk ansvarlighet. Jeg har allerede nevnt en grunn som gjør det problematisk at Per dusjer så lenge. I et større og globalt perspektiv kunne man også si at det er miljømessig uforsvarlig. Fischer &

Ravizza sier at man bør se på den aktuelle sekvensen for å kunne avgjøre om noen er moralsk ansvarlig, men er det så enkelt? Står ikke handlinger i forhold til hverandre og får sin betydning nettopp i den sammenhengen? Noen ganger er det problematisk å bare forholde seg til selve handlingen. Handlinger skjer i en kontekst. Selv om Per ikke er ansvarlig for den universelle konsekvensen av at vannet på jorden minsker, så påvirker han dette faktum, om enn bare på et mikroskopisk nivå.

Når er det egentlig et valg har sin start og sin slutt? For å si det på en annen måte, når er det at haug med grus blir nettopp dette? Er det etter to tre eller fire grusbiter? I det Per gikk inn i dusjen så valgte han å dusje. Men det å dusje i seg selv vil ikke resultere i at han mister huset sitt. Etter at han hadde stått der i fire minutter, så er han kanskje fortsatt innenfor det normale tidspunktet av hvor lang tid en dusj skal ta. Men akkurat når er det han overskrider grensen? Er det minuttene i prosessen som avgjør dette? Hvis han dusjer et minutt lengre, er han da nærmere i å være ansvarlig for konsekvenser av større betydning? I slike prosesser hvor konsekvensene er lengre unna eller hvor flere faktorer spiller inn, er det også vanskeligere å plassere skyld. Han kan oppfattes som delvis ansvarlig, for tross alt bruker kona noen ganger lang tid når hun skal stelle seg, og barna bader flere ganger i uken. Hvilken intensjon er hovedtriggeren i handlingen, og når forsvinner den, går over i noe annet og blir resultatet. Ved et slikt eksempel viser jeg at det kan være vanskelig å vite bakgrunnen for en handling. For når er det faktisk valget starter? Er det i det øyeblikket man skrur på dusjen? Å finne grunnen for et valg ser ut til å være problematisk og kan man ikke da komme til å lete etter ultimat ansvarlighet?

Jeg vil nå se litt på hva Fischer & Ravizza mener om den historiske betydningen en handling har. De mener at moralsk ansvarlighet er historisk. De har vektlagt tydeligere at en handling bør være en agents egen, altså at den mekanismen de bruker er *reasonsresponsive*. Den historiske relevansen sier de er viktig nettopp fordi det kan gjøre det tydeligere hva det vil si at en handling eller mekanisme som brukes er ens egen.⁶⁷ Dette er et poeng Frankfurt ikke tar opp.

Fischer & Ravizza mener at det er visse diskurser som er historiske, de snakker blant annet om medisin og psykologi som slike diskurser, hvor det å kartlegge deler av en persons historie er med på å løse problemer i nåtiden. Også navn er knyttet til en slik historisk forståelse, for en kjent persons navn får bare betydning i en historisk ramme.

⁶⁷ Ibid., 170.

Det vil si at den måten vi bruker navnet på er knyttet til hvordan man har forstått eller brukt navnet ved tidligere anledninger. De refererer også til en teori av Michal Bratman som gir historisk forståelse av hvordan vi handler. Det er en tese som kalles *the basic case* ⁶⁸ hvor Bratman mener det må være en slags rasjonell kobling mellom det en aktør intenderte ved et tidspunkt til det som ble resultatet ved et senere tidspunkt. Dette er en relasjon som innebærer at aktøren ikke revurderer eller reflekterer over den intensjonen aktøren bestemte seg for på et tidligere tidspunkt, men at han gjennomfører handlingen. På den måten er handlingen fornuftsbevarende. En slik tese mener han forklarer bedre hvordan mennesker har de intensjonene de har. Kanskje gir en slik historisk forståelse av en handling et bedre grunnlag for å vurdere den også, fordi det er lettere å se at grunnene og resultatet står i en sammenheng. Hadde de ikke gjort det, kunne det synes som om våre handlinger bare var rene impulser uten intensjoner som bakenforliggende grunner.

Fischer & Ravizza nevner også en moralsk historisk teori som de mener har visse likhetstrekk med Bratmans teori. Det er Robert Nozicks teori om *distributive justice* ⁶⁹. Den går ut på at det som allerede er rettferdig, og som overføres på en rettferdig måte følgelig er rettferdig. Så det kan synes som om alle stegene i prosessen må være rettferdige for at selve handlingen skal være rettferdig. De mener at denne teorien har noen strukturelle likheter med Bratmans, på den måten at de begge forholder seg til hvordan en handling er intendert. Den andre likheten er *transmission* eller overføring. Hos Bratman er det *rational nonreflection* som vil si at en intensjon ikke underveis tas opp til diskusjon. Hos Nozick er *transmission* at enheter blir rettferdig distribuert som resultat av frivillige handlinger. Det er noe med begge disse teorier som er likt og viktig og det er at den mekanismen som fungerer under en viss type handling er den eneste som kan få resultatet til bli hva det blir. Dette gjelder både i en rasjonell sammenheng og i rettferdig handling.

Hvorfor er en slik forståelse av handling viktig? Nozick setter det opp mot en tankegang i økonomi hvor det er mer vanlig å forholde seg til noe som kalles *current time-slices* teorier. ⁷⁰ Kort fortalt er det viktigste hvem som får hva og ikke hvordan det har kommet dit. En slik vinkling er muligens problematisk når vi ser på moralske handlinger, fordi vi er historiske mennesker og fungerer ikke uavhengig av det å leve i

⁶⁸ Ibid., 177.

⁶⁹ Ibid., 178.

⁷⁰ Ibid., 181.

tiden. Fischer & Ravizza mener et problem med Frankfurts hierarkiske modell er nettopp at den er en slik *current time-slice* modell. På hvilken måte er det at hans teori om forholdet mellom *1. order desires* og *2. order volitions* ikke gir et godt nok bilde på hva som kjennetegner moralsk ansvarlighet?

Kritiske bemerkninger om Frankfurts moralteori i forhold til en historisk relevans.

Som Fischer & Ravizza påpeker så er Frankfurts teori om ansvarlighet noe som kalles en *mesh-theory*. Det vil si at man er moralsk ansvarlig hvis det er en kobling (eller maske) mellom det som faktisk er din vilje og dine *second-order volitions*. Det er også slik at *second-order volitions* må være et helhjertet ønske. Et ønske som du ikke føler deg fremmed i, men som du identifiserer deg sterkere med. Men er det slik at Frankfurts teori ikke forholder seg til en historisk kontekst, og dermed gjør det vanskeligere å se på grunnene for handling? Eller at det er din egen mekanisme som gjør at du har en spesiell intensjon i forhold til en handling.

Fischer & Ravizza skriver at Frankfurt ikke tar høyde for hvordan disse lystene eller ønskene er kommet til mennesket. Deres kritikk går blant annet ut på at en slik teori er strukturell og ikke historisk. I mitt eksempel med Per som lider av tvangstanker, så er det nettopp en slik historisk forståelse som er viktig. Når Per handler i forhold til tvangen sin, så kan det være et uttrykk for en vilje som også samsvarer med det han faktisk ønsker skal være sin vilje. Men det er også en vilje som han ikke ønsker. Han har flere *second-order volitions* samtidig, og noen ønsker står i motsetning til de som er preget av tvang. Frankfurt vil kanskje si at noe av problemet er at Per ikke helhjertet identifiserer seg med det han vil skal være et uttrykk for sin vilje. Men for å få en forståelse av Per og hvordan han handler så er det kanskje ikke nok. Hva som er bakgrunnen for at en person gjør som han gjør er ikke bare hvordan hans vilje står i forhold til *higher-order desires*. Det vil ikke si at i et slikt eksempel så vil ansvarlighet bortfalle, men det nyanserer situasjonen mer. Ved hjelp av en historisk forståelse kan man bedre se at Per handler med utgangspunkt i sin egen valgte mekanisme.

Et punkt jeg er enig Fischer & Ravizza i er at Frankfurts teori ikke ser ut til å ta nok høyde for at noen av de *higher-order desires* kan være noe man ikke har kontroll over. Det kan dreie seg om hjernevasking eller hypnosetilstander for eksempel. I slike

eksempler er det heller ikke klart om moralsk ansvarlighet er umulig, og der mener jeg den historiske referansen er med på å klargjøre hva som er tilfelle. Valgte man selv å bli hypnotisert så er det du som har valgt å miste den mulige kontrollen du har over deg selv. Heller ikke det å bli hjernevasket er nødvendigvis så enkelt. I utgangspunktet kan man si at man ikke har en kontroll i en slik situasjon, men også dette er en lang prosess som ikke skjer på en dag. Så på hvilket nivå er det at man ikke er ansvarlig lenger? Å finne grunnene for en slik ansvarlighet er også vanskelig som jeg har påpekt tidligere. Når er det vi er ansvarlige for den vi er?

Likevel så er jeg nok enig med dem at dette er tilfeller hvor man vanligvis vil si at ansvarlighet bortfaller. For vår hjerne fungerer ikke i slik den normalt gjør, selv om det er tilfelle at vi selv skulle valgt å bli hypnotisert. På et eller annet tidspunkt så fjerner vi oss kanskje mer og mer fra å være ansvarlige individer.

De diskuterer om noen av de eksemplene de er kommet med er genuint historiske eller om de er epistemisk historiske. Forskjellen ligger i det at de epistemisk historiske tilfellene (som medisin og psykologi), så er det noe fra fortiden som legger igjen et spor i nåtiden. Å lete etter noe i fortiden kan forklare deler av kvaliteten ved det som er tilfelle nå. Det er også noe som er genuint historisk og det vil si at det påvirker nåtiden men uten å legge igjen et spor fra fortiden.⁷¹ Spørsmålet de da stiller seg er om moralsk ansvarlighet er genuint historisk.

Fischer & Ravizza vil si at det er det. Det vil si hva du gjorde forut betyr noe for hva du gjør senere. De har et eksempel med en som kjører i fylla. Selv om han ikke hadde kontroll i denne situasjonen, så hadde han tidligere valgt å drikke seg full. Men hadde det vært slik at noen hadde puttet et stoff i colaen hans, som gjorde at han merket det etter en stund at han var rusa, og deretter kjører bil, så kan han vel ikke stilles til ansvar for dette? Et annet viktig poeng de kommer med er at i forhold til mesh-teoriene, så er de også historiske. Hvordan man har fått det ønsket man har er av betydning. Skulle man uten å bestemme det selv bli hypnotisert til å ønske en spesiell vilje, så er vi nok ikke ansvarlige for den.

Jeg er enig i at dette er tilfeller hvor moralsk ansvarlighet bortfaller, samtidig er det problematisk å se hvor ansvarligheten stammer fra. Hvis man har traumer fra barndommen som gjør at man nå handler på en måte som kanskje ville ses på som irrasjonell, så er vi vel ikke nødvendigvis fanget helt i dette. Jeg vil igjen vise til

⁷¹ Ibid., 194.

eksemplet med Per. Man kan tenke seg at det har vært tidspunkter i hans liv, som har påvirket han slik at han har fått disse tvangstankene og handlinger som et resultat av det. Men han har vel ikke frivillig valgt som et lite barn å bli påvirket på denne måten? Samtidig tenker vi at han er ansvarlig for de handlingene han gjør fordi han er i stand til å reflektere over det han gjør. Han er ikke syk eller ensrettet i den forstand at han ikke har noen andre muligheter. Han har også hatt mulighet til å ta ansvar for sine mekanismer. Jeg mener at moralsk ansvarlighet er historisk i denne forstand, men det gjør det ikke nødvendigvis enklere eller klarere å se hva som er tilfelle i en unik handling.

Noen tilfeller som muligens minsker ansvarlighet.

I sin diskusjon omkring Susan Wolfs bok *Freedom within Reason*⁷² prøver igjen Fischer & Ravizza å si noe om viktigheten av å legge fokuset på selve de mekanismene som legger grunnlaget for en handling. Wolf har et asymmetrisk perspektiv på dette med moralsk ansvarlighet. Det betyr at man ikke trenger alternative muligheter hvis det er slik at man ikke kan unngå å gjøre en god handling fordi man er styrt av det gode. Annerledes er det hvis det er slik at man ikke kan unngå å gjøre en mindre god handling. Hvis man er styrt av kleptomani, hypnose eller lignende, da kan man ikke normalt stilles til ansvar for dette. De mener at Wolf generaliserer fra de tilfellene hun bruker til en større sammenheng. For i hennes eksempler hvor en dårlig handling blir gjort så er det en *responsibility-undermining mechanisms* som virker. Men dette gjelder ikke alle dårlige handlinger som er determinert til å skje. Disse ansvarshemmende mekanismene er her noe som skjer i den aktuelle hendelsen. Men i de tilfellene hvor man handler godt så er det ikke slike mekanismer som fungerer. Aktørene handler fordi de er drevet av et moralsk engasjement. Så hennes argument holder bare stand i den grad man ikke ser denne nyansen mellom den aktuelle og den alternative handlingen.

Men har Fischer & Ravizza rett i dette? På et vis kunne man kanskje forstå Wolfs argument på den måten at det er tilfeller hvor noen gjør noe galt kanskje nettopp på grunn av slike undergravende faktorer. Det finnes tilfeller hvor man noen ganger vanskelig kan legge ansvaret hos aktøren. Jeg mener Fischer & Ravizzas argument gir litt større forståelse for at noen kan ansvarliggjøres. Er deres argument riktig, så er det

⁷² Susan Wolf, *Freedom within Reason*, (Oxford: Oxford university press, 1990)

ikke slik at alle moralske valg må forholde seg til en alternativ mulighet. Men kanskje kan det være slik at disse *responsibility- undermining mechanisms* kan sies å være en tilstedeværende faktor i store deler av ens tilværelse. Da vanskeliggjør det i alle fall mange av de beslutningene som tas.

Som jeg har vært inne på så kan det være tilfeller med hypnose der en person faktisk kan stilles til ansvar. Det er her den historiske får betydning. For hvis det er slik at man på et tidligere tidspunkt selv valgte å bli hypnotisert, så er man kanskje ansvarlig for det man gjør på et senere tidspunkt. Derfor kan man stille seg spørsmålet om hypnose er et godt eksempel på en tilstand hvor du ikke er ansvarlig. Man besitter en slags *weak reasons-responsiveness* i forhold til en spesifikk handling fordi man på et tidspunkt forholdt seg til sin ”normale praktiske” fornuft. Eller det er en mekanisme som du står inne for og som du tidligere har valgt skal være prege deg. Er man ikke i stand til å gjøre en moralsk handling i sterk narkotikarus, så frafaller ikke nødvendigvis all ansvarlighet. Ansvarer starter på et eller annet punkt. Det er her viktigheten av en historisk forståelse er nødvendig. Slik sett kan man se om moralsk ansvarlighet er tilstede eller ikke.

I eksempelet med Per, så er det i den aktuelle sekvensen ansvarsundergravende momenter som spiller en rolle i selve handlingen. Tvingen tar han, men den tar han ikke nødvendigvis totalt. Det vil si det kan være øyeblikk underveis hvor det er andre mekanismer som fungerer. Som sagt så besitter Per denne evnen til å se andre grunner som jeg vil kalle en slags refleksjon. Men hvor klar man er i forhold til de valgene man gjør i livet er sjeldent så tydelig. Som oftest gjør vi mange valg vi ikke vet konsekvensene av, eller som kan være et resultat av ytre press. Våre handlinger står i forhold til en sammenheng, og er ikke avgrensede sekvenser. Det er et poeng Fischer & Ravizza gjør klart ved å sette en handling i en historisk ramme. En slik bevissthet om den historiske konteksten en handling står i forhold til, gjør det muligens lettere å plassere ansvar et sted.

I krig eller andre ekstreme tilfeller kan bevegelsen mellom det å operere som en kollektiv størrelse og det å operere individuelt gi rom for mange dilemmaer eller stor tvil. I slike tilfeller ser det ut til at konteksten spiller en stor rolle. Som en del av militærstyrke er det ordre å følge, samtidig har man visse tanker eller egne idealer som man ønsker å følge. Når er det at ens egen tanker om hva som er riktig å gjøre bryter inn? Eller når er det vi reagerer på noe vi syns er urettferdig? Det er klart at en

krigssituasjon er ekstrem, og det kan få frem mange nye sider hos mennesket. I ekstreme situasjoner er man også mer tilbøyelig til å gjøre mer ekstreme ting. Likevel er det visse regler å følge, også i en krig. Men når er det at man overskrider moralen? Eller hva er det som faktisk riktig å gjøre? En slik bevissthet eller refleksjon rundt sin egen rolle i store massive operasjoner tror jeg er viktig for å se hvor ansvaret ligger.

I krigsforbrytelser som er gjort er det for enkelt å si at man bare fulgte ordre, selv om ordren føltes som tvang. I Abu Graib- saken etter invasjonen av Irak så vi at mange soldater mishandlet de innsatte, og de ble straffet for det. Det er klart disse soldatene er ansvarlige for det de gjør. Spørsmålet er likevel også der, hvilke grunner som ligger bakenfor mishandlingen? Er det ordre fra høyere hold om at man skal ydmyke soldatene, torturere, eller utøve fysisk avstraffelse? Kanskje det er årsaken for at noen av de metodene ble benyttet. Men en ordre er ikke noe man automatisk må følge, og selv om det er en ordre fra høyere hold undergraver ikke det ansvaret hos den enkelte soldat. Men det gjør det berettiget å stille seg spørsmålet om man ikke burde granske hvilke metoder som blir sett på som akseptable i krigssituasjoner.

Noen vil kanskje hevde at man var hjernevasket i det tilfellet hvor man begikk slike forbrytelser. Det kan man være, eller det kan føles som om man lever i en annen virkelighet hvor ikke de samme reglene gjelder. Hvis man er hjernevasket er det vanskeligere å se om det er slik at den mekanismen man fungerer etter er sin egen. Jeg synes likevel det er vanskelig å se at hjernevasking skulle være en absolutt grunn for å si at noen ikke er ansvarlige. For hvis det på et tidligere tidspunkt har vært mulighet for velge en spesifikk type påvirkning, så ser det ut til å være en prosess du på et nivå har tatt ansvar for. På den andre siden, hvis det er en påvirkning du er tvunget til å bli utsatt for, så er det vanskeligere å tenke seg at man er ansvarlig. Da tenker jeg blant annet på barn som blir kidnappet av geriljagrunder. Fordi her er det snakk om mindreårige barn som ikke har andre muligheter, som kanskje blir dopet, eller får trusler om at familien deres blir drept.

Det jeg ønsker å vise ved disse eksemplene er at vi kan se at handlinger ikke er uavhengige av en kontekst. Selv om vi ikke kan si at vi kan være ulitmat frie i våre valg, så har aktøren noen ganger mulighet for å kunne stå til ansvar for det han gjør. Det ser ut til å være relevant om aktørens intensjoner er noe som stammer fra hans egne mekanismer, som han også identifiserer seg med og har tatt ansvar for. Dette mener jeg er et relevant og viktig poeng ved Fischer & Ravizzas tekst. Samtidig er det muligens

ikke selve historien til en handling som alltid er det viktigste, men det faktum at vi vet hva vi gjør. Jeg skal i min avslutning trekke sammen noen av de tankene jeg har gjort rede for i oppgaven min, og trekke linjene til noen eksempler jeg mener viser betydningen av å ha en slik kunnskap.

Avslutning.

Jeg har i denne oppgaven belyst noen av de problemene som er knyttet til diskusjonen om hvorvidt vi kan si at en person er moralsk ansvarlig. Hvilke kriterier er det vi stiller som nødvendige for å kunne si at en person er moralsk ansvarlig? Jeg startet denne oppgaven med å si at jeg tvilte på om det var mulig å si at man kan være ultimat ansvarlig for en handling hvis man ikke kunne være ultimat ansvarlig for hvordan man er eller har blitt. Vi mennesker har ikke selv bestemt at vi skulle bli født, og ikke heller hvordan vi genetisk og til en viss grad miljømessig sett skulle bli utstyrt. På et tidspunkt må vi kanskje være med på å ta ansvar for hvordan vi lever våre liv selv om vi ikke nødvendigvis skulle besitte fri vilje. Problemet som er knyttet til hvorvidt vi har fri vilje har jeg blant annet reflektert over i denne oppgaven. Hvilke konsekvenser får det om vi har fri vilje, eller om vi ikke har det?

Hvis det er slik at våre handlinger er determinerte, hvordan skal vi da forholde oss til moralsk ansvarlighet? Jeg startet oppgaven med å beskrive deler av denne debatten som har to ulike hovedretninger, kompatibilisme og inkompatibilisme. Kompatibilistene vil si at selv om dine valg er determinerte så kan du være moralsk ansvarlig, mens en inkompatibilist ville si at fri vilje er en forutsetning for å kunne være et moralsk vesen. Hvis det er slik at verden er determinert, så ser det også ut til at vi ikke kan være moralske individer.

I mitt første kapittel skrev jeg om Robert Kane som ønsker å forsvare en original variant av en slags ultimat ansvarliggjøring. En ansvarlighet som gjør at vi kan stilles moralsk ansvarlig for noen valg selv om vi ikke nødvendigvis hadde et alternativ å forholde oss til. Det er på grunn av noen avgjørende valg vi tar tideligere i livet som legger et slags grunnlag for hvilke moralske vesener vi kan være. Hans filosofi ser ut til å legge stor vekt på at vi kan være i stand til å forme oss selv som moralske individer og på den måten være ultimat ansvarlige. Kane bruker selv et eksempel med Martin Luther som sier at da han brøt ut av den katolske kirken så var det fordi han ikke kunne gjort det annerledes. Likevel følte han seg fri i dette valget. Det faktum at han ikke hadde mulighet til å gjøre det annerledes, lå ikke i veien for det at han følte seg fri da han handlet. Grunnen til dette ville Kane si er fordi tidligere valg han har foretatt i livet har formet han til det han er og gjør senere i livet.

Jeg kritiserte en ultimat ansvarlighet fordi jeg mener det er vanskelig å si at et menneske skal kunne være ultimat ansvarlig. For hvis det skulle være tilfelle, så må vi også være ultimat ansvarlige for hendelser som har formet oss tidligere i livet som ikke ser ut til å være basert på valg vi selv har tatt. Det er vanskelig å si at disse livsformende valgene han legger som grunnlag for det ultimate ansvaret ikke er styrt av noen intensjoner vi tidligere ikke bevisst har valgt. Det udestemte ved disse *self-forming acts* er kanskje ikke så udestemt som Kane mener de bør være.

Da er det noe appellerende med Frankfurts teori om moralsk ansvarlighet som ikke trenger det ultimate ansvaret. Han fremmer en teori om viktigheten av at våre handlinger står i samsvar med de ønskene vi har om hvordan vi ønsker å handle. Da trenger man ikke å lete etter et ultimat ansvar, eller flere muligheter til å kunne gjøre noe annerledes. Det er nok å si at en person er ansvarlig hvis han gjorde det han ønsket eller intenderte å gjøre.

I følge Frankfurt så er mennesker ansvarlig for sine handlinger såfremt det samsvarer med det de hadde et ønske om å gjøre. Det vil si at ens handling springer ut fra det aktøren ønsker skal være dens grunn. Men også en slik teori støter nødvendigvis på noen problemer. Vi har ulike ønsker og noen ønsker er annenordens ønsker som vil si at det er det vi overordnet vil gjøre. Samtidig kan et slike ønsker være noe vi føler oss fremmed i. Noen valg er av ambivalent karakter og mennesket har da blandede følelser i forhold til det valget det skal ta. Så hva garanterer for at aktøren virkelig identifiserer seg med det ønsket de har valgt og dermed er moralsk ansvarlige for handlingen? Frankfurt benytter seg av et begrep som han kaller helhjertethet. Istedenfor at moralsk ansvarlighet krever et ultimat ansvar, så krever det at aktøren helhjertet kan identifisere seg med det annenordens ønske aktøren ønsker skal resultere i en handling.

Jeg sa meg enig i at jeg mener en slik teori har noe tiltalende ved seg, fordi den fremmer betydningen av at mennesket skal føle at det har kontakt med det det gjør for å kunne stilles til ansvar for det. Men en slik teori krever eller forventer kanskje for mye av at vi mennesker har så klare formeninger om hva vi ønsker oss? Det gjør det også mer problematisk å vurdere fra et ytre ståsted hvem som er ansvarlige i en slik sammenheng. Når var det virkelig tilfelle at en person helhjertet ønsket å gjøre noe, og når var han ufri i det han gjorde? Hvilke faktorer var det som spilte inn? Frankfurt ser også ut til å overse det problematiske ved å bare fokusere på hva slags ønsker en person har. For det ser ut til at hvordan disse ønskene er kommet til oss også er av betydning.

Fischer og Ravizza skriver blant annet om det historiske perspektivet en handling har i *Responsibility and Control*. Det er tilfeller hvor det kan være vanskelig å se bare på den aktuelle handlingen. Hvordan aktøren har fått et ønske om å gjøre en spesifikk handling er i noen sammenhenger av avgjørende betydning. La oss si at noen ble hjernevasket og så gikk hen og begikk et mord. Er da denne personen ansvarlig for sin handling? Normalt ville man si at siden personen ikke ”var ” seg selv da han begikk forbrytelsen og dette modifierer muligens ansvaret hos aktøren. Om du kjører i fylla og treffer en fotgjenger som får alvorlige hodeskader etterpå, vil man normalt si at det er uansvarlig kjøring som følge av alkohol. Men hva om det ikke var alkohol som var årsaken, men at noen puttet noen piller i brusen din slik at du mistet kontroll. Men du skjønnte likevel ikke at du ikke burde kjøre denne dagen. Hvis vi tror på denne personen så er vi tilbøyelige til å si at ansvaret ikke lenger ligger hos den som kjørte. Så deler av historien før den aktuelle handlingen har betydning for hvordan man ser på det som faktisk har skjedd.

Fischer & Ravizza vil nok si at aktøren må ha en moderat form for fornuftrespondering i forløpet til handlingen eller i selve handlingen for å kunne være moralsk ansvarlig. Det vil si at aktøren kan se at det finnes grunner for å gjøre en kontrahandling og ville gjort det hvis han hadde et ønske om nettopp dette. Dette er et poeng de mener Frankfurt ikke tar høyde for, nemlig hvordan vi har fått de ønskene vi faktisk besitter. Men er dette egentlig en historisk relevans eller handler det om det faktum at aktøren vet hva han gjør? Er det det vi trenger for å kunne være moralsk ansvarlige? Dette kunne være en kunnskap om hva og hvilke mekanismer man fungerer etter? Den historiske konteksten er viktig, men kanskje først og fremst i betydningen av at vi vet hva vi gjør.

Kunnskap og nærhet.

Poenget med en som er hjernevasket er vel nettopp at han ikke vet hva han gjør. Og den som fikk en pille i drinken var ikke klar over at det hadde skjedd. Så muligens er kunnskap et stikkord i en slik sammenheng? I mitt eksempel med Per så er han moralsk ansvarlig fordi han vet hva han gjør. Han ser også grunnene for å kunne ha gjort noe annerledes. Selv om han har en sterk trang til å utføre visse handlinger så er han mentalt helt i stand til å skjønne hva han gjør. Så kunnskap ser ut til å være et stikkord

når man snakker om moralsk ansvarlighet. Det at aktøren vet hva han gjør, selv om det skulle være tilfelle at han ikke følte en form for helhjertethet i forhold til den, er kanskje det som trengs for moralsk ansvarlighet. En slik kunnskap handler også om bakgrunnen for det man gjør. I eksemplet med en som har fått noe i drinken sin, så kan ikke aktøren være ansvarlig fordi han vet ikke at han er ruspåvirket. Således er det ikke den historiske relevansen som er av viktigst betydning, men heller at aktøren har kunnskap om historien. Ved å være seg bevisst historien eller kunnskapen om hva som ligger til grunn for de handlingene vi gjør, er det kanskje lettere å se på hvilken måte vi er ansvarlige.

Det å besitte kunnskap tenker jeg også kan bety at man i større grad må reflektere over hva denne kunnskapen betyr. I refleksjonen ligger muligheten for en større bevissthet rundt det å være et moralsk vesen og få en større grad av nærhet i forhold til hvordan vi handler. En nærhet som kanskje gjelder den følelsen vi har i forhold til handlingene, men også i forhold til en kontroll vi kunne være i stand til å utføre. En slik refleksjon om hva vi gjør eller hva det innebærer mener jeg ikke nødvendigvis resulterer i moralsk handling.

Jeg vil nå illustrere med to eksempler for å vise at nærhet er av betydning for at vi skal kunne kjenne en slags moralsk følelse for den handlingen vi utfører. En type nærhet kan være det at vi kjenner vår egen historie. Kunnskapen vi har om våre handlinger er det som også gjør oss ansvarlige, men en nærhetsfølelse kan få oss til å se at vi har moralsk ansvar selv om den ikke nødvendigvis har en slik effekt.

En slik type nærhet er mer i abstrakt form, det vi si den handler ikke om den fysiske nærheten, men kunnskap om omstendighetene som en handling rommer. En slik type kunnskap kan være at man vet under hvilke forutsetninger man utfører en oppgave. En annen type nærhet kan være den følelsen man kan ha for moralsk å kunne sette seg inn i andres liv eller type verdener. Jeg vil vise med tre eksempler hva jeg mener med nærhet i denne forstand. Kunnskapen ser ut til å gjøre oss ansvarlige, men det gir ingen garantier for moralsk oppførsel.

Noen eksempler.

La oss tenke oss at jeg er blitt ansatt i et kjent og respektabelt firma med godt omdømme. Jeg er fornøyd og synes jobben virker særdeles enkel. Den består i at jeg skal sitte på et vaktrom og følge nøye med på 20 overvåkningskameraer. Hvis jeg ser noe mistenkelig, så skal jeg trykke på en rød knapp. Jeg tror at i det jeg trykker denne knappen så signaliserer det til et vaktpersonell som tar affære. Jeg tenker ikke mer over det og gjør jobben min. Av uante og sære grunner så resulterer det at jeg trykker denne knappen i at jeg gir en hund et kraftig elektrisk støt. Det skal få den spesialtrente vakthunden til å reagere for å sjekke om noe er galt. Jeg selv vet ikke om at jeg gir hunden elektrisk støt. Hadde jeg vist dette så ville jeg aldri gjort det. Jeg veldig glad i dyr og vil aldri skade dem. Her ser det ut til at det faktisk at jeg ikke kjenner til de riktige omstendighetene gjør at jeg ikke fullt ut kan stilles til ansvar. Likevel kunne man kanskje si at jeg burde tenkt meg nøyere om, men omstendighetene gjorde det ikke klart at jeg skulle tenkt meg om to ganger. Jeg stolte på mine omgivelser og hadde ingen grunn til å tro at de jeg jobbet for ikke skulle være pålitelige mennesker. I dette eksemplet ga ikke utfallet de helt store og alvorlige konsekvensene, men de er likevel betydningsfulle. Det at jeg ikke hadde en tilstrekkelig nærhet til den handlingen jeg utførte, resulterte i at jeg gjorde noe som var på tross av min egentlige moralske karakter. Muligens ville jeg handlet annerledes om jeg visste hva jeg gjorde. Hvis jeg visste om alle fakta, ville jeg også være ansvarlig for å skade hunden.

Et annet eksempel kan være at en viss person, Fredrik, har jobbet noen år i et firma og trives særdeles godt med det. Det er et firma som produserer ulike legemidler. Etter en stund merker han at noe ved firmaet ikke er helt slik det burde. Fredrik sjekker opp noen av de dataene han har tilgang til. Det viser seg da at firmaet dumper giftige stoffer rett ut i et naturreservat. Dette setter Fredrik i et stort moralsk dilemma. Skal han la alt være som det var og glemme saken eller gjøre noe med den? På den ene siden, så vet han at mange av de produktene de produserer kommer mange mennesker til gode. På en annen side gjør en slik ulovlig dumping av giftige stoffer stor skade på naturen. Firmaets kontor holder til i Norge, men en av fabrikkene som dumper disse stoffene ulovlig ligger i Bangladesh. Så den fysiske avstanden er lang, og man kan muligens tenke seg at han lett kunne glemme en slik sak, og fortsette jobben. I et slikt tilfelle ville han ikke føle noe nærhet til de menneskene dette rammet, altså de menneskene som

mistet det rene grunnvannet. Hadde det vært en sak som rammet Fredriks nærmiljø, så ville det være større sannsynlighet for at han ville reagert på en annen måte. Hvis det er slik at man er i stand til å skille mellom det man ideelt moralsk tenker man bør gjøre og det man velger å glemme i en slik sak, så vil det si at man kan forholde seg til ulike moralske liv. Avhengig av hvilken sammenheng man befinner seg i påfører man seg den moralske ”hatten” som passer best. En for sitt arbeidsliv og en for sitt private seg. For noen vil et slikt dobbelt moralsk liv være umulig. For andre er det kanskje en måte å ”overleve”. Man sier ikke ifra til autoritetene fordi man tror det er en kamp man uansett vil tape.

Selv om Fredrik ikke skulle føle den nærheten til de konsekvensene hans ignorering ville medføre, så er han likevel ansvarlig for det å ikke reagere fordi han kjenner til de relevante fakta.

Mitt siste eksempel er på et vis et forhold mange i verden i dag lever under. Det er mange ressursers, som vi er avhengige av, som produseres langt vekk fra oss i den vestlige verden. Det kan være at deler av produksjonene ikke er etisk forsvarlig, men vi føler oss ikke nødvendigvis ansvarlige nettopp fordi avstandene er så store. Vi snakker også om at vi mangler den fysiske nærheten, men også kunnskap som følge av dette. Eller det vil si, vi kjenner ofte til de mange fakta om hvordan vi i den vestlige verden skader folk i u-land. Mange av de dagligdagse tingene vi gjør eller benytter oss av påvirker muligens de fjernere omgivelsene på en måte man tenker er negativ. En lørdag formiddag kan det tenkes jeg kjøper en bukse som er sydd av en tolvåring, og deretter drikker jeg en cola hvis vann er hentet fra en livsviktig vannkilde for bønder i India. På kvelden spiser jeg kanskje en hamburger hvor kjøttet er fra kveg som har gresset på områder som er nedhugget regnskog. Hjemme i stuen har jeg et nydelig bord som er laget av treverket fra regnskogen. Ingen av disse tingene gir meg noe særskilt dårlig samvittighet. Men hadde jeg kunne sett med egne øyne hvordan de tok rent vann fra noen til min cola, så hadde den kanskje ikke smakt like godt.

Jeg vil påstå at avstanden til disse omgivelsene er grunnene til at vi ikke føler et slikt ansvar. Vi kan ikke være alle steder hele tiden og kjenne alle saksforhold. Vi er ikke i stand til det. Kanskje det hjelper når vi får kunnskap gjennom aviser eller andre medier? Da har vi alle fall større mulighet for å føle nærhet til de følgene våre valg gir. En slags tilhørighet eller forståelse for et annet menneskes liv er viktig, og den følelsen blir svakere kanskje når omgivelsene ikke er nær oss. Disse eksemplene er et forsøk å

viser at kunnskap ikke ser ut til å være et tilstrekkelig kriterium for å handle moralsk, men det er et kriterium for å si at noen er moralsk ansvarlige hvis de vet hva de gjør. Det gjelder vel også for hva de velger å ikke gjøre.

Kunnskap kan dermed forstås på ulike måter. Både i forhold til det å være en viktig faktor ved å avgjøre moralsk ansvarlighet og for muligheten til å ta moralske valg. Å reflektere over hvem du er og hva du gjør, mener jeg er viktig, selv om det ikke betyr at du blir ultimat ansvarlig for det du gjør.

Kanskje er den eneste muligheten vi står igjen med at vi bare kan bekrefte deler av vår egen vilje ved å tro at når vi handler så gjør det en forskjell. Selv om vi ikke kan si at vi er ultimat ansvarlige for det vi gjør, så er det å leve i prosessen muligens det eneste vi faktisk kan forholde oss til. Selve tanken på at mennesket kunne være i stand til å skape deler av sin vilje høres kanskje noe søkt ut. Men kanskje er det ikke det? Hvis viljen er en stor del av det å være menneske, så er det kanskje viktig at vi bestemmer oss for at våre handlinger har en særskilt betydning og at det ikke er irrelevant hvordan vi faktisk forholder oss til dem. Det er kanskje mer en prosess i det å bekrefte seg selv som menneske for på den måten å bevisstgjøre seg den rollen vi er i stand til å ta i livet. Selv om det skulle være tilfelle at vi ikke kan være ultimat ansvarlige for det vi er, så kan vi kanskje være ansvarlige for den vi velger å være? Vi er ikke alene i verden og det er muligens slik at det er lite vi kan gjøre for å påvirke våre omgivelser. Men det å tro at vi ikke til en viss grad har et handlingsrom eller mulighet for å påvirke tror jeg er en tankegang som gjør oss fattigere på mening.

Slikt sett er kanskje min idé om mennesket og dets vilje preget av en slags nytteverdi. Det å skape mening i tilværelsen er noe som er nyttig. Jeg gir her betydningen av ordet nytte og mening en positiv verdi i seg selv. Og som verdier mennesket bør oppsøke. Kanskje mennesket ikke er ment til å ha mening eller klare verdier? Vi er skapt med tvilen i oss selv, i forhold til livet, og de valgene vi må ta. Ja, jeg tror tvilen er en stor del av det å være menneske og verken mulig eller ønskelig å fjerne. For hva vi kan vite, er lite. Vi kan søke mye, også grensene for vår forstand, men særlig mange klare svar er det ikke. Det å tro på en slags mulighet til å handle er kanskje noe vi kan ha parallelt med tvilen.

Bibliografi.

Bernstein, Mark. "Can we ever be really, truly, ultimately free?" i *Free will and moral responsibility*. utg. XXIX. Redigert av Peter A. French og Howard K. Webster. Boston MA & Oxford UK: Blackwell Publishing, 2005.

Fischer, John Martin og Mark Ravizza. *Responsibility and control, a theory of moral responsibility*. Cambridge: Cambridge university press, 1998.

Frankfurt, Harry. "Alternate possibilities and moral responsibility" *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge university press, 1997.

_____. "Freedom of the will and the concept of a person" i *The importance of what we care about, philosophical essays*. Cambridge: Cambridge university press, 1997.

_____. "Identification and wholeheartedness" i *Perspectives on moral responsibility*. 170-187. Redigert av John Martin Fischer og Mark Ravizza. Ithaca og London: Cornell university press, 1993.

Kane, Robert. "Some neglected pathways in the free will labyrinth" i *The Oxford handbook of free will*. 406-437. Redigert av Robert Kane. Oxford: Oxford university press, 2002.

_____. Innledning til *The Oxford handbook of free will*. Redigert av Robert Kane. Oxford: Oxford university press, 2002

_____. "Responsibility, luck and chance: reflections on free will and indeterminism" i *Free will*. 299-321. Redigert av Gary Watson. 2. utg. Oxford: Oxford university press, 2007.

Korsgaard, Christine. "Morality as freedom" i *Creating the kingdom of ends*. 159-183. Cambridge: Cambridge university press, 1996.

Lübcke, Poul. *Politikkens filosofileksikon*. København: Politikens forlag A/S, 2001.

Watson, Gary. Innledning til *Free will*. Redigert av Gary Watson. 2. utg. Oxford: Oxford university press, 2007.

Wolf, Susan. *Freedom within reason*. Oxford: Oxford university press, 1990.